Dr. Abdul Wafi, M.IRKH.

Reformasi BERMAZHAB dalam NU

Studi Pergeseran Metode Bahtsul Masail dari Qaulī ke Manhajī

Kata Pengantar :
Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al-Munawar, MA.
Prof. Dr. H. M. Atho Mudzhar, MSPD.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

REFORMASI BERMAZHAB DALAM NU

Studi Pergeseran Metode Bahtsul Masail dari *Qaulī* ke *Manhajī*

Dr. Abdul Wafi, M.IRKH.

REFORMASI BERMAZHAB DALAM NU

Studi Pergeseran Metode Bahtsul Masail dari *Qaulī* ke *Manhajī*

© viii+112; 16x24 cm
April 2022

Penulis : Dr. Abdul Wafi, M.IRKH.

Editor : Dr. Moh. Afandi, M.H.I.

Layout & Desain Cover : Duta Creative

Duta Media Publishing
Jl. Masjid Nurul Falah Lekoh Barat Bangkes Kadur Pamekasan, Call/WA: 082 333 061 120, E-mail: redaksi.dutamedia@gmail.com

ISBN: 978-623-5562-57-5 IKAPI: 180/JTI/2017

REFORMASI BERMAZHAB DALAM NU

Studi Pergeseran Metode Bahtsul Masail dari *Qaulī* ke *Manhajī*

Buku ini sangat menarik, karena sementara di luar kalangan NU muncul anggapan bahwa NU adalah organisasi tradisional yang konservatif, ternyata buku ini justru menggambarkan sebaliknya. Diuraikan dalam buku ini bahwa dalam fatwa-fatwa atau putusan-putusan hukum Lembaga Bahtsul Masail NU terjadi dinamika yang kuat atau bahkan pergeseran dari penggunaan metode *Qaulī* kepada metode *Manhajī*. Kemudian diidentifikasi elemen argumen *Qaulī* dan *Manhajī* untuk setiap fatwa Bahtsul Masail, dengan membandingkan antara dua periode, yaitu periode 1926-1989 dan periode 1992-2019. Hasil identifikasi dan perbandingan tersbut dapat membuat orang terperanjat.

Prof. Dr. H. M. Atho Mudzhar, MSPD.
Guru Besar Sosiologi Hukum Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Buku ini menarik, karena mencoba melihat penggunaan metode bahtsul masail dalam NU antara sebelum dan sesudah Munas Bandar Lampung 1992. Dari perbandingan ini ditarik kesimpulan, bahwa telah terjadi pergeseran metode bahtsul masail yang berimplikasi pada reformasi bermazhab dalam NU. Di penghujung penelitiannya, penulis menawarkan tipologi bermazhab NU menjadi tiga pola: mazhab *qaulī*, mazhab semi *manhajī* dan mazhab *manhajī*. Namanya juga tawaran, boleh diterima dan boleh juga ditolak. Tetapi tentu, tawaran dan kajian dalam buku ini akan menambah khazanah keilmuan, terutama dalam kajian hukum Islam di Indonesia.

Prof. Dr. Said Agil Husin al-Munawar, MA.
Guru Besar Ushul Fikih & Hadis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Buku ini mengajak kita menyimak problematika dan dinamika hukum Islam. Bukan saja persoalan yang membutuhkan jawaban itu sangat dinamis, tapi cara menjawabnya juga tak boleh statis. Ditulis dengan gaya yang memikat. Layak disimak oleh pelajar, santri, mahasiswa dan pemerhati kajian hukum Islam.

Prof. Nadirsyah Hosen, Ph.D.
Monash University, Australia

Bagi kalangan Kiai Nahdliyīn, kegiatan Bahtsul Masail merupakan ajang saling belajar. Masing-masing mendalami masalah yang harus dijawab dari perspektif fikih. Biasanya membawa banyak kitab kuning untuk mendukung jawabannya dengan mengutip beberapa *'ibārah*. Namun masalah yang kompleks dan tematis sering kali *'ibārah* tak mencukupi sebagai dasar dalam menjawab masalah yang pelik. Maka pada Munas Bandar Lampung tahun 1992 diputuskan bahwa, metode *istinbāṭ al-ahkām* dapat dilakukan secara *manhajī*, jika *'ibārah* tak ditemukan atau tak mencukupi dari kitab-kitab muktabarah. Metode *manhajī* adalah awal bangkitnya teori pengambilan keputusan hukum Islam secara *uṣūlī* di lingkungan Nahdlatul Ulama. Buku yang ada di tangan anda ini baik dan perlu bagi yang ingin mendalami kerangka *fiqhī* di kalangan Nahdliyīn dalam menjawab masalah hukum yang dihadapi pada zamannya. Selamat membaca !

KH. M. Cholil Nafis, Ph.D.
Rais Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama

Buku ini hadir untuk membaca bagaimana NU merespon dan menawarkan solusi terhadap berbagai problematika kehidupan. Dari upaya itu, metode bahtsul masail dalam NU dituntut untuk bergeser, dari tekstual ke kontekstual, dari metodologis hingga tawaran hermeneutik. Pergeseran itu diuji dengan meneliti hasil keputusan bahtsul masail dalam rentang waktu hampir satu abad (1926-2019), dan kesimpulannya adalah, terjadinya reformasi bermazhab dalam NU dengan bergesernya pola bermazhab dari *Qaulī* ke *Manhajī*. Artinya, buku ini sedang meramal masa depan NU. Selamat membaca!

Dr. Mohammad Mahbubi Ali
International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia

PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah segala puji bagi Allah yang telah memberikan kemampuan kepada saya untuk menyelesaikan penulisan buku ini, yang pada mulanya buku ini merupakan naskah disertasi dengan judul *"Reformasi Bermazhab Dalam NU (Studi Pergeseran Metode Bahtsul Masail dari Qaulī ke Manhajī)"*. Penelitian ini dilakukan sebagai salah satu syarat untuk menyelesaikan studi program S3 pada Sekolah Pascasarjana (SPs) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada baginda Nabi Muhammad SAW., kepada keluarga dan sahabatnya, *tābi'īn* dan ulama *mutaqaddimīn*, serta kita semua selaku umatnya.

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan pergeseran formulasi metode pengambilan keputusan hukum Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (LBM-NU), yang semula identik dengan metode mazhab *qaulī* (pengutipan pendapat ulama), namun pasca Munas Bandar Lampung tahun 1992 ada upaya kontekstualisasi dan reformasi bermazhab; dari mazhab *qaulī* bermetaformosis menjadi mazhab *manhajī* (metodologis) dengan proses revitalisasi dan bahkan liberalisasi dalam NU. Reformasi bermazhab dalam NU dipengaruhi oleh berbagai faktor, antara lain pengaruh perubahan sosial, pergeseran paradigma berpikir, dan dinamika pemikiran metode hukum Islam. Dari penelitian ini dapat disimpulkan bahwa, semakin tinggi intensitas interaksi ulama NU dengan pendapat-pendapat hukum ulama di luar mazhab Syāfi'ī, semakin tinggi tingkat pergeseran dan reformasi bermazhab dalam NU.

Sumbangan dari penelitian ini adalah pembuktian adanya reformasi bermazhab dalam NU, yang berbeda dengan hasil penelitian sebelumnya, seperti Aḥmad Zahro (1926-1999), Aḥmad Arifi (2007), Mahsun (1992-2010), dan peneliti lainnya, dengan menggunakan paradigma *literalisme*, *utilitarianisme* dan *liberalisme*. Sementara pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sosio-historis (*socio-historical approach*). Pendekatan historis berfungsi untuk mengkaji sejarah metode hukum Islam sebagai genealogi Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (LBM-NU) guna melihat ketersambungan antara metode ulama fikih (*fuqahā*) terdahulu dengan metode Nahdlatul Ulama, dan untuk melihat sejarah perkembangan metode bermazhab NU dengan membandingkan antara waktu dari tahun 1926-1989 dan tahun 1992-2019. Sementara pendekatan sosiologi berfungsi untuk melihat

sejauh mana perbedaan struktur sosial para kyai NU telah memengaruhi tarik ulur pola bermazhab antara *qaulī* dan *manhajī*.

Adapun sumber utama penelitian ini adalah buku *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2015)*,hasil keputusan Munas Nusa Tenggara Barat 2017, dan hasil keputusan Munas Banjar 2019, serta didukung melalui wawancara tokoh serta beberapa tulisan, baik buku, jurnal, maupun naskah lainnya. Data-data tersebut kemudian ditelaah dengan menggunakan metode analisis-kritis. Kesimpulannya adalah, reformasi bermazhab dalam Nahdlatul Ulama bisa diamati dari transformasi secara metodologis yang secara formal dimulai sejak Munas Bandar Lampung (1992) berupa metode *qaulī*, *taqrīr jamā'ī*, *ilhāqul masāil binaẓā'irihā* dan *istinbāṭ jamā'ī*. Prosedur penetapan hukum ini dibahas kembali pada Muktamar NU di Solo (2004) dengan menawarkan metode baru berupa metode hermeneutika, dilakukan redefinisi pada Munas di Surabaya (2006), revitalisasi metode *istinbāṭ al-ahkām* pada Muktamar NU di Jombang (2015), dan reaktualisasi metode *taqrīr jamā'ī* dan *ilhāqul masāil binaẓā'irihā* pada Munas Nusa Tenggara Barat (2017).

Dalam penyelesaian buku ini, ada banyak manusia-manusia mulia yang sangat berperan, sehingga sebuah keharusan bagi saya untuk mengucapkan banyak terima kasih kepada mereka yang telah berjasa dalam mendukung, membimbing dan mengarahkan agar penulisan ini cepat selesai. Oleh karena itu, izinkan saya berterima kasih kepada: Prof. Dr. Hj. Amany Lubis, MA., sebagai Rektor Universitas Islam Negeri Syarif HidayatullahJakarta, Prof. Dr. Phil. Asep Saepuddin Jahar, MA., sebagai Direktur Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Masykuri Abdillah, MA., Direktur Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta periode 2015-2019, dan Prof. Dr. H. Didin Saepuddin, MA., Ketua Prodi Doktor Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

Terima kasih saya yang tak terbatas, kepada promotor saya, Prof. Dr. Said Agil Husin al-Munawar, MA., yang telah membimbing, memotivasi dan memberikan arahan demi terselesainya buku ini. Beliau adalah sosok yang membuat saya betah duduk berlama-lama di kelas demi mendengarkan perkuliahannya yang penuh dengan mutiara ilmu. Almarhumah Prof. Dr. Huzaemah Tahido Yanggo, MA., yang juga menjadi promotor kedua, yang telah membimbing, memberikan arahan dan motivasi agar segera menyelesaikan buku ini. Beliau adalah sosok

perempuan tangguh, yang menginspirasi saya untuk mendidik ketiga putri saya agar menjadi sosok seperti beliau. Demikian juga terima kasih saya ucapkan kepada para penguji, antara lain: Prof. Dr. Phil. Asep Saepuddin Jahar, MA., Prof. Dr. H. Didin Saepuddin, MA., Prof. Dr. Said Agil Husin al-Munawar, MA., Prof. Dr. Huzaemah Tahido Yanggo, MA., Prof. Dr. H. M. Atho Mudzhar, MSPD., Prof. Dr. M. Amin Suma, SH, MA, MM., Prof. Dr. Sukron Kamil, MA., Dr. H.M. Asrorun Ni'am, MA., Dr. Kusmana, MA., Dr. Abd. Chair, MA., Dr. Asmawi, M.Ag., Dr. Rumadi, MA., Dr. Fuad Thohari, MA., dan Dr. Faizah Ali Syibromalisi, MA.

Terkhusus kepada penguji yang layaknya sebagai pembimbing, Prof. Dr. H. M. Atho Mudzhar, MSPD. Dari beliau saya belajar bagaimana menjadi intelektual yang amanah dengan ilmunya, teliti dalam setiap kata dan ide, serta totalitas dalam membimbing anak didiknya. Awalnya penelitian ini hanya fokus pada hasil keputusan hukum bahtsul masail dari tahun 1992 sampai tahun 2019, dan kasus yang diteliti hanya 170. Namun beliau meminta saya untuk meneliti dari awal, yaitu dari tahun 1926 hingga 2019, dengan penambahan kasus sebanyak 394, sehingga total semuanya menjadi 564 kasus. Sejujurnya saya hampir menyerah dan kalah di bawah bimbingan beliau. Tetapi setelah saya sadar, bahwa beliau melakukan semua itu agar saya menjadi pejuang ilmu yang tangguh, maka akhirnya saya mampu menyelesaikan buku (disertasi) ini dengan nilai yang memuaskan. Setiap kali mengingat perjuangan itu, saya selalu terharu.

Terima kasih juga saya sampaikan kepada seluruh dosen dan pegawai Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, yang secara penuh keikhlasan mendidik dan memberikan pelayanan yang maksimal dalam pelaksanaan kuliah dan penyelesaian disertasi. Kepada pengurus Baznas terutama kepala Lembaga Beasisawa Baznas Ibu Nurhidayah, MUI Pusat terutama ketua Komisi Pendidikan dan Kaderisasi Prof. Dr. Armay Arif, dan SPs UIN Jakarta yang telah berkenan memberikan beasiswa program doktor Pendidikan Kader Ulama. Para kyai NU yang telah memberikan banyak ilmu seputar penelitian ini, yang berkenan diwawancarai baik secara langsung maupun melalui virtual. Seluruh guru dan para sahabat yang telah berjasa dalam mendidik saya semenjak saya mengenal ilmu Allah, mulai dari guru ngaji, guru sekolah, masyayikh dan guru-guru di Pondok Pesantren Mambaul Ulum Bata-Bata, Pondok Pesatren Nurul Jadid Paiton Probolinggo, dan International Islamic University Malaysia (IIUM). Seluruh Pimpinan Pondok Pesantren Terpadu al-Musthafawiyah, Dewan Masyayikh Ma'had Aly al-Musthafawiyah, dan

sahabat-sahabatku, baik di pesantren maupun di dunia kampus. Dan terima kasih juga saya sampaikan kepada penerbit Duta Media yang telah sudi menerbitkan disertasi ini menjadi sebuah buku.

Berjuta terima kasih rasanya tak akan cukup sebagai bentuk bakti kepada kedua orang tuaku, KH. Muhaimin dan Hj. Muzayyanah, yang tanpa lelah mendoakan dan senantiasa memotivasi saya agar berani bermimpi besar dan mengejar mimpi. Kepada saudara-saudaraku: kak Dr. Mahbubi Ali, yang senantiasa mensupport pendidikan saya baik secara moril maupun secara financial. Adik-adikku: dik Khairul Anam, yang sedang menempuh studi S1, dan dik Miftahul Abror yang sedang menempuh pendidikan di pesantren, semoga ini bisa memotivasi mereka agar mengikuti jejak kakak-kakaknya. Seluruh keluargaku, baik yang di Madura maupun dari keluarga istri di Bogor, terutama buat istriku, Inayatul Farhah, yang selalu setia menemani dalam setiap kondisi dan senantiasa mendukung demi terselesainya disertasi ini. Dan buat putri-putriku, Zayna Farhana Hubba, Zidna Farhatana Hulwa, dan Zumla Farihna Hulya. Karya ini saya persembahkan buat mereka.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih memiliki banyak kekurangan. Oleh karena itu, kritik, saran dan masukan yang konstruktif demi perbaikan buku ini sangat diharapkan dari semua pihak. Semoga setiap bantuan yang telah diberikan demi terselesainya bukunya dibalas oleh Allah dengan sebaik-baik balasan.

KATA PENGANTAR
PROF. DR. SAID AGIL HUSIN AL-MUNAWAR, MA.

Guru Besar Ushul Fikih & Hadis
Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

Buku yang ada di hadapan para pembaca ini berasal dari disertasi karya saudara Abdul Wafi dengan judul *"Reformasi Bermazhab Dalam NU (Studi Pergeseran Metode Bahtsul Masail dari Qaulī ke Manhajī)"*, dan saya menjadi salah satu promotornya. Disertasi ini ditulis sebagai salah satu syarat untuk menyelesaikan studi program S3 pada Sekolah Pascasarjana (SPs) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

Tema semacam ini sebetulnya sudah banyak dibahas oleh para peneliti sebelumnya, yang tak sedikit dari peneliti tersebut adalah saya yang menjadi promotor atau pengujinya. Walaupun tema ini sering diangkat, bukan berarti pembahasan dalam buku saudara Abdul Wafi ini merupakan pengulangan dari pembahasan-pembahasan para peneliti sebelumnya. Hal ini karena yang dibahas adalah hasil keputusan bahtsul masail, di mana fenomena yang dihadapi senantiasa berkembang (*al-waqā'i ghairu mutanāhiyah*) sementara teks agama sudah berhenti semenjak wafatnya Rasulullah Saw. (*al-nuṣūṣ mutanāhiyah*), maka wajar penelitian semacam ini terus ada selama tradisi bahtsul masail dalam NU tetap berjalan.

Sebagai pelaku bahtsul masail, saya menyadari bahwa perubahan pola bermazhab dalam NU merupakan suatu keniscayaan. Hal ini karena tantangan persoalan yang dihadapi hari ini, jawaban hukumnya tak selamanya termaktub secara eksplisit (*ṣarīḥ*) dalam warisan ulama terdahulu, yang biasa diistilahkan dengan kitab kuning (*kutub al-ṣafra' al-mu'tabarah*), mengingat kasus yang dihadapinya betul-betul baru dan belum ada preseden sebelumnya. Jika kasus semacam ini dipaksakan mendapatkan jawaban dari kitab kuning, maka akan berujung pada *mauqūf*. Kalau tetap dijawab, maka terkesan dipaksakan dan kehilangan relevansinya. Oleh karena itu, ketika saya membimbing disertasi yang ditulis oleh saudara Abdul Wafi, yang mengkaji seluruh hasil keputusan bahtsul masail sejak NU lahir atau sejak bahtsul masail NU muncul (1926) hingga tahun 2019, dengan melihat corak metode dan sifat masailnya dari setiap keputusan bahtsul masail, maka temuan saudara Abdul Wafi tidaklah mengejutkan saya, di mana pola mazhab *manhajī* secara persentase mengalami kenaikan, berbanding terbalik dengan pola bermazhab secara *qaulī* yang mengalami penurunan.

Hal ini wajar karena beberapa alasan. *Pertama*, semakin banyaknya kader-kader NU yang tidak hanya belajar di pondok pesantren salafiyah, melainkan juga melanjutkan studi di perguruan tinggi, baik di luar maupun di dalam negeri, sehingga mereka banyak bersinggungan dengan teori-teori dan gagasan pembaruan (tajdid). *Kedua*, semakin terbukanya pondok pesantren terhadap informasi dari dunia luar, baik dalam hal rujukan atau referensi yang tidak lagi hanya mengkaji karya-karya mazhab Syāfi'ī (melainkan juga lintas mazhab), maupun berbagai wacana keilmuan, sehingga wajar ketika dalam temuan saudara Abdul Wafi, secara persentase penggunaan rujukan kitab Syāfi'iyyah mengalami penurunan, sementara penggunaan rujukan di luar mazhab Syafi'ī mengalami kenaikan. *Ketiga*, tuntutan persoalan baru yang mengharuskan untuk dijawab secara *manhajī*. Walaupun hal ini tentu tidak mudah, mengingat kuatnya pola bermazhab secara *qaulī* di kalangan para kyai NU. Kuatnya pola bermazhab secara *qaulī* ini merupakan hal wajar, ketika sejak awal NU memilih pola bermazhab, yang identik dengan taklid kepada pendapat imam mazhab. Oleh karenanya, selama persoalan hukum bahtsul masail masih mampu dijawab dengan merujuk pada *qaul* ulama, tentu jawaban hukumnya tidak akan bergeser pada pola mazhab *manhajī*. Hanya saja, terkadang para kyai tetap *keukeuh* pada pola *qaulī* padahal seharusnya sudah bergeser pada pola *manhajī*. Disinilah penelitian saudara Abdul Wafi sedang menguji, seberapa efektif penggunaan metode atau prosedur bahtsul masail yang dirumuskan pada Munas Bandar Lampung 1992, dengan melakukan perbandingan antara sebelum (1926-1989) dan sesudahnya (1992-2019). Hasil temuannya cukup menggembirakan.

Perlu dipahami juga alasan NU menganut pola bermazhab. Pilihan pola bermazhab dalam NU merupakan upaya menjaga sanad keilmuan (*historical continuity*) sehingga senantiasa bersambung kepada pemilik syariat. Namun begitu, pilihan bermazhab jika tidak diimbangi dengan upaya kontekstualisasi atau pemaknaan ulang (*i'ādah al-naẓar*) yang relevan dengan konteks kekinian, maka akan melahirkan kejumudan dan sakralisasi teks (*taqdīs al-naṣ*). Hal ini akan berkonsekuensi pada kevakuman hukum Islam sehingga tidak responsif terhadap tantangan zaman. Agama hanya menjadi ajang diskusi di forum-forum terhormat, namun tidak merakyat dan menjadi solusi keumatan. Sebaliknya, jika kebablasan, maka NU akan tercerabut dari akar historisnya sebagai penganut pola bermazhab. Disinilah NU harus selalu berusaha untuk menyeimbangkan antara tekstual dan kontekstual, antara *qaulī* dan *manhajī*, dan antara tidak radikal dan tidak pula liberal, sehingga NU

sesuai dengan semboyan yang selalu didengung-dengungkan sebagai pengusung ajaran aswaja yang *wasaṭiyyah*.

'Alā kulli hāl, buku yang ditulis saudara Abdul Wafi ini menarik, karena mencoba melihat penggunaan metode bahtsul masail dalam NU berupa metode *qaulī*, *taqrīr jamā'ī*, *ilḥāqī*, dan *istinbāṭ jamā'ī* antara sebelum dan sesudah Munas Bandar Lampung 1992. Dari perbandingan ini kemudian ditarik kesimpulan bahwa telah terjadi pergeseran metode bahtsul masail yang berimplikasi pada reformasi bermazhab dalam NU. Saudara Abdul Wafi juga mengkritis metode bahtsul masail dan pola bermazhab dalam NU, karena dianggap berjalan sendiri-sendiri. Menurutnya, sejak Munas Bandar Lampung 1992 hingga penelitian ini selesai, NU belum menjelaskan bermazhab secara *qaulī* itu menggunakan metode apa saja dan bermazhab secara *manhajī* itu metodenya apa saja. Ketidak jelasan inilah, menurut sudara Abdul Wafi, yang menyebabkan para peneliti kajian bahtsul masail berbeda di dalam melakukan klasifikasi, dan tak jarang melahirkan kesalahan rumusan. Maka di penghujung penelitiannya, saudara Abdul Wafi menawarkan pola bermazhab NU menjadi tiga pola: mazhab *qaulī* dengan metode *qaulī*-nya, mazhab semi *manhajī* dengan metode *taqrīr jamā'ī* dan *ilḥāqī*, dan mazhab *manhajī* dengan metode *istibāṭ jamā'ī*. Namanya juga tawaran, boleh diterima dan boleh juga ditolak. Tetapi tentu, tawaran dan kajian dalam buku ini akan menambah khazanah keilmuan, terutama dalam kajian hukum Islam di Indonesia.

Selamat membaca!

Jakarta, 03 Maret 2022

KATA PENGANTAR
PROF. DR. H. M. ATHO MUDZHAR, MSPD.

Guru Besar Sosiologi Hukum Islam
Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta

Assalamu'alaikum, wr. wb.
Bismillahirrohmanirrohim.

Saya menyambut baik diterbitkannya buku berjudul *Reformasi Bermazhab Dalam NU: Studi Pergeseran Metode Bahtsul Masail dari Qaulī ke Manhajī* karya Saudara Dr. Abdul Wafi ini. Buku ini berasal dari disertasi saudara Abdul Wafi yang dipertahankannya di depan sidang dewan penguji pada Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2021. Disertasi ini sangat menarik, karena sementara di luar kalangan NU muncul anggapan bahwa NU adalah organisasi tradisional yang konservatif, ternyata buku ini justru menggambarkan sebaliknya. Diuraikan dalam buku ini bahwa dalam fatwa-fatwa atau putusan-putusan hukum Lembaga Bahtsul Masail NU terjadi dinamika yang kuat atau bahkan pergeseran dari penggunaan metode *Qaulī* kepada metode *Manhajī*.

Sesungguhnya sejumlah peneliti sebelumnya telah melakukan kajian terhadap fatwa-fatwa Bahtsul Masail NU ini, seperti Aḥmad Zahro, Aḥmad Arifi, dan Mahsun. Saudara Abdul Wafi melanjutkan penelitian tentang Bahtsul Masail ini, karena ia merasa menggunakan pendekatan berbeda, mengelompokkan beberapa variable secara berbeda, dan menerapkan teknik analisis yang berbeda pula dari peneliti-peneliti sebelumnya. Secara berdisiplin Dr. Abdul Wafi mengidentifikasi elemen argumen *Qaulī* dan *Manhajī* untuk setiap fatwa Bahtsul Masail, kemudian membandingkan hasil identifikasinya itu antara dua periode, yaitu periode 1926-1989 dan periode 1992-2019.

Hasil identifikasi dan perbandingan antara kedua periode itu dapat membuat orang terperanjat. Untuk memudahkan, periode 1926-1989 akan kita sebut periode pertama, dan periode 1992-2019 kita sebut periode kedua. Dr. Abdul Wafi menemukan bahwa penggunaan metode *Qaulī* oleh Bahtsul Masail NU menurun tajam dari sekitar 75% pada periode pertama menjadi 53 % pada periode kedua. Sebaliknya penggunaan metode *Manhajī* meningkat dramatis dari 2% pada periode pertama menjadi 22 % pada periode kedua. Selebihnya fatwa-fatwa Bahtsul Masail itu menggunakan metode *Taqrīr Jamā'ī* dan *Ilḥāqī*.

Temuan di atas sejalan dengan pergeseran penggunaan kitab-kitab yang dijadikan rujukan, khususnya kitab-kitab dari ulama mazhab

Syāfi'ī, mazhab-mazhab lainnya dari mazhab empat, dan kitab-kitab yang tidak bermazhab. Sebagaimana tertuang dalam berbagai tabel dalam bagian lampiran buku ini, Dr. Abdul Wafi menemukan bahwa pada periode pertama Bahtsul Masail NU merujuk 675 kali kepada kitab bermazhab Syāfi'ī dari 740 kali rujukan kitab yang dilakukan, sedangkan pada periode kedua fatwa Bahtsul Masail NU merujuk sebanyak 673 kali dari 1083 kali rujukan yang dilakukan. Artinya, secara angka absolut memang jumlah rujukan itu relatif tetap, tetapi secara proporsional rujukan kepada kitab-kitab bermazhab Syāfi'ī menurun persentasenya pada periode kedua. Sebaliknya, rujukan kepada kitab-kitab bermazhab lainnya dan kitab tidak bermazhab meningkat tajam. Disebutkan bahwa rujukan terhadap kitab mazhab Ḥanafī meningkat dari 14 kali rujukan pada periode pertama menjadi 54 kali rujukan pada periode kedua. Rujukan terhadap kitab mazhab Mālikī meningkat dari 19 menjadi 48 kali, rujukan terhadap kitab mazhab Ḥanbalī meningkat dari 4 menjadi 39 kali, dan rujukan terhadap kitab tidak bermazhab meningkat tajam luar biasa dari 28 menjadi 267 kali. Jadi, tampak jelas bahwa di dalam NU sedang terjadi proses pergeseran atau keterbukaan mazhab yang luar biasa. Mungkin ini menggembirakan bagi sebagian besar orang, tetapi dapat pula memprihatinkan bagi sebagian lainnya karena meskipun dalam AD/ART-nya NU hanya mengatakan menganut salah satu mazhab yang empat tetapi di dalam kenyataan warga NU adalah penganut mazhab Syāfi'ī yang setia. Menurut Dr. Abdul Wafi, banyak faktor yang menyebabkan hal ini. Hal ini dibahas pada bagian akhir buku ini.

Sementara itu satu pertanyaan sering muncul, apakah dinamika pergeseran itu dibiarkan berjalan secara alami dan memakan waktu lama, atau perlukah dilakukan dengan perencanaan dan penataan yang sengaja seperti pengajaran kitab-kitab fikih perbandingan mazhab di pesantren. Kitab fikih yang bersifat perbandingan semisal *Bidāyat al-Mujtahid* karya Ibnu Ruysdi memang telah diajarkan di sebagian kecil pesantren di Indonesia, tetapi sebagian besar pesantren masih mengajarkan hanya kitab-kitab fikih bermazhab Syāfi'ī. NU memang memiliki semboyan yang sangat elegan yang mengatakan: *Almuhāfaẓat 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ* (memelihara hal lama yang baik) dan *Wa al-akhdzu bi al-jadīd al-aṣlaḥ* (dan mengambil hal baru yang lebih baik), sehingga proses *continuity and change* dapat terjaga dengan baik, tetapi seringkali kesulitannya ialah memutuskan kapan harus menyeimbangkan timbangan (*strike the balance*) antara memelihara yang lama dan mengambil yang baru itu. Kalau tidak tepat, dapat

berakibat berlama-lama dalam konservatisme atau kebablasan kepada liberalisme.

Wallahu a'lam.
Selamat membaca!

Pamulang, 25 Februari 2022

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

1. KONSONAN

B	=	ب	S	=	س	K	=	ك
T	=	ت	Sy	=	ش	L	=	ل
Ts	=	ث	Ṣ	=	ص	M	=	م
J	=	ج	Ḍ	=	ض	N	=	ن
Ḥ	=	ح	Ṭ	=	ط	W	=	و
Kh	=	خ	Ẓ	=	ظ	H	=	ه
D	=	د	‘	=	ع	’	=	ء
Dz	=	ذ	Gh	=	غ	Y	=	ي
R	=	ر	F	=	ف			
Z	=	ز	Q	=	ق			

2. VOCAL

Vocal Tunggal

Tanda	Huruf Latin
اَ	A
اِ	I
اُ	U

Vocal Rangkap

Tanda dan Huruf	Huruf Latin
ـَي	Ay
ـَو	Au

3. MADDAH (PANJANG)

Harakat dan Huruf	Huruf dan Tanda
◌َا	Ā/ā
◌ِي	Ī/ī
◌ُو	Ū/ū

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

Melacak Akar Masalah

Pada awal lahirnya hukum Islam, sumber atau dalil hukum (*al-maṣādir au al-adillah al-syar'iyyah*) hanya terdiri dari al-Qur'ān dan al-Sunnah, sehingga setiap persoalan yang muncul saat itu dapat langsung dikonfirmasi kepada Rasulullah, yang jawabannya melalui wahyu langsung atau melewati proses ijtihad yang kemudian mendapatkan legitimasi wahyu.[1] Ketika wilayah kekuasaan Islam semakin meluas, tidak semua persoalan hukum dapat langsung ditanyakan kepada Nabi, dan tentu pula al-Qur'ān dan hadis tidak menjawab semua persoalan hukum yang bersifat kasuistik (*juz'ī*), sehingga diperlukan adanya terobosan baru agar tidak mengalami kevakuman hukum, maka muncul metode ijtihad yang dapat diaplikasikan oleh para sahabat ketika berada jauh dari Nabi[2] atau pasca wafatnya Nabi. Adapun perangkatnya mengalami pergeseran dari masa ke masa sesuai dengan tuntutan persoalan hukum. Jika pada masa Nabi sumber atau dalil hukum Islam dapat dibilang hanya al-Qur'ān dan al-Sunnah, maka pada masa sahabat bertambah menjadi tiga dengan penambahan *ijtihād al-ṣaḥābah*.[3] Kemudian pada era kodifikasi atau era imam *mujtahid* bertambah menjadi al-Qur'ān, al-Sunnah, ijmak, dan *ijtihād bi al-qiyās* (dengan perangkat analogi) atau metode *istinbāṭ* lainnya.[4]

---

[1]Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madzāhib al-Islāmiyyah fi al-Siyāsah wa al-'Aqāid wa Tārīkh al-Madzāhib al-Fiqhiyyah*, (al-Qāhirah: Dar al-Fikr al-'Arabī, t.th), h. 225-227.

[2]Dialog Nabi dengan Mu'ādz bin Jabal ketika mengutusnya ke Yaman menjadi dalil keabsahan ijtihad, ketika jawaban dari sebuah kasus tidak ditemukan dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah. Lihat: Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad al-, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 2, (Lebanon: Dār al-Kotob al-'Ilmiyyah, 2010), h. 262, Wahbah al-Zuḥaylī, *Usul fikih al-Islāmī*, vol. 2, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006), h. 328, dan 'Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilmu Usul fikih*, 2th eds., (Kuwayt: Dār al-Qalam, 1978), h. 22. Demikian juga yang dilakukan oleh Abū Bakar, 'Umar, dan sahabat lainnya. Lihat: Muḥammad al-Ḥūdarī, *Tārīkh Tasyrī' al-Islāmī*, (T.tp.: al-Haramain, t.th.), h. 114-116. Dengan dialog Mu'ādz ini, sebagian ulama hadis berkesimpulan bahwa sumber fikih ada tiga, yaitu al-Qur'ān, al-Sunnah dan al-Ijtihad. Lihat: 'Alī Ḥasabullah, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī*, (Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997), h. 13.

[3]Ilyās Dardūr, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 1, (Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 2010), h. 127.

[4]Transformasi sumber hukum Islam ini direkam dengan baik oleh 'Abdul Wahhāb Khallāf dalam *Khulāṣah Tārīkh al- Tasyrī' al-Islāmī*, (Kuwayt: Dār al-

Oleh karena itu, dalam teori hukum Islam (*Islamic legal theory*) dikenal berbagai sumber dan metode yang darinya dan melaluinya hukum Islam diambil (*from and through which the law might be derived*). Sumber-sumber yang darinya hukum diambil adalah al-Qur'ān dan al-Sunnah, yang keduanya memberikan hukum. Sedangkan sumber-sumber yang melaluinya hukum berasal adalah metode-metode ijtihad dan interpretasi, atau pencapaian sebuah konsensus (ijmak). Tempat utama dalam urutan seluruh sumber-sumber ini adalah al-Qur'ān, kemudian diikuti oleh al-Sunnah yang, walaupun menduduki posisi kedua, memberikan materi hukum terbanyak yang dapat diambil. Sementara ijmak menempati posisi ketiga yang merupakan cara untuk mencapai kesepakatan di mana para ahli hukum Islam yang kreatif (mujtahid), mewakili mayoritas komunitas, dianggap telah sampai pada sebuah persetujuan atas sebuah hukum teknis yang berlaku, dan karenanya ia menjadi konklusif dan pasti secara epistemologis sebagaimana al-Qur'ān dan al-Sunnah. Para mujtahid yang mempunyai otoritas melalui wahyu *ilāhiyyah* (*divine revelation*), mampu mentransformasikan sebuah keputusan yang diambil melalui ijtihad manusia, kepada sebuah sumber tekstual yang validitasnya mereka sepakati.[5]

Salah satu metode ijtihad yang merepresentasikan sumber hukum keempat adalah *qiyās*. Dalam praktiknya, *qiyās* menjadi perangkat dominan dalam melakukan ijtihad, sehingga imam al-Syāfi'ī, sebagai pencetus pertama lahirnya ilmu usul fikih,[6] menjadikan ijtihad dan *qiyās*

Qalam, t.th). Sebagian ulama mengembalikan seluruh sumber hukum Islam pada al-Qur'ān dan al-Sunnah, bahkan sebagian yang lainnya mengembalikan hanya kepada al-Qur'ān, karena al-Qur'ān-lah yang menyuruh untuk mengambil dengan al-Sunnah, dan setiap hukum yang datang dari al-Sunnah tidak keluar dari asas dan pokok al-Qur'ān secara umum. Lihat: Muḥammad al-Dasūqī, "Maṣādir al-Fiqh al-Islāmī", dalam *Mausū'ah al-Tasyrī' al-Islāmī*, (al-Qāhirah: Wazārah al-Awqāf, 2009), h. 560.

[5]Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), h. 1. Edisi Indonesia, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*, Terj. E. Kusnadiningrat, Abdul Haris bin Wahid, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2001), h. 1.

[6]Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: The Clarendon Press, 1959), h.1. Usul fikih adalah pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan bahasan-bahasan yang menghantarkan kepada *istinbāṭ* hukum syariat yang aplikatif, digali dari dalil-dalil yang terperinci. Lihat: 'Abdul Wahhāb Khallāf, '*Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, h. 12. Sebagian penganut mazhab berasumsi bahwa pencetus ilmu usul fikih adalah imam mazhab mereka. Misalnya

sebagai dua istilah yang sinonim.[7] Hal ini karena kebanyakan ijtihad dilakukan dengan cara *qiyās*. Perangkat lainnya dalam berijtihad adalah *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, *istiṣḥāb*, *'urf*, *madzhab al-ṣaḥābī*, *syar'u man qablanā* dan *sadd al-dzarāi'*, yang belakangan mengalami kristalisasi sehingga produk perangkat ini menjadi bagian dari dalil atau sumber hukum Islam, walaupun ada yang disepakati (*muttafaq 'alayhā*) seperti ijmak dan *qiyās*, dan ada pula yang memiliki validitas yang terbatas dan seringkali menjadi obyek kontroversi (*mukhtalaf fīhā*) seperti *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah* dan lain sebagainya.[8]

Pasca berakhirnya era sahabat Nabi, yaitu memasuki era gegap gempitanya semarak ijtihad, mazhab-mazhab fikih mulai bermunculan. Tercatat ada sekitar lima ratus mazhab dan sekte yang hilang pada sekitar awal abad ke-9 M. (abad 3 H.).[9] Artinya, sebelum abad ke-3 H. lebih dari lima ratus mazhab dan sekte pernah mewarnai sejarah hukum Islam. Munculnya mazhab-mazhab ini bermula dari pendapat perorangan dengan dilengkapi metode dalam memahami *naṣ*, kemudian diikuti oleh orang lain atau murid yang jumlahnya semakin banyak,

---

sebagian pengikut Ḥanafiyyah mengklaim bahwa Abū Ḥanīfah adalah orang pertama yang menyusun ilmu ini. Sementara Syī'ah Imāmiyyah mengklaim Imam Abu Ja'far Muhammad al-Bāqir sebagai pengasas ilmu usul fikih. Klaim ini mendapatkan kritikan dari Muhammad Abū Zahrah dan juga Muṣṭafā Sa'īd Khinn. Muṣṭafā mengutip pendapatnya Ibn Khaldūn bahwa pencetus pertama ilmu ini adalah imam al-Syāfi'ī, bahkan menurut imam al-Rāzī, manusia (ulama) sepakat bahwa imam Syāfi'ī merupakan pencetus pertama ilmu usul fikih. Lihat: Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *Atsar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'*, 7th ed., (Beirū-Lebanon: al-Resālah Publishers), h. 123-125. Lihat juga: Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (T.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), h. 14-15, dan Sya'bān Muḥammad Ismā'il, *Uṣūl al-Fiqh al-Muyassar*, (Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 2008), h. 63, dengan mengutip *al-Syī'ah wa al-Funūn al-Islām*, h. 56, dan *'Aqīdah Ahl al-Syī'ah fi al-Imām al-Ṣādiq*, h. 293-295.

[7]Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, (al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīts, 2016), h. 506. Penyamaan ijtihad dan *qiyās* mendapatkan kritikan dari al-Ghazālī, walaupun kritikannya tidak tertuju kepada imam al-Syāfi'ī, bahwa penyamaan tersebut merupakan sebuah kesalahan. Menurutnya, ijtihad lebih umum dari pada *qiyās*. Lihat: Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...*, h. 436.

[8]Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 1, h. 401-402, 'Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilmu Uṣūl al-Fiqh...*, h. 22. Sementara al-Qur'ān dan al-Sunnah oleh sebagian pakar fikih dimasukkan kedalam kategori sumber hukum Islam yang disepakati bersama (*mujma' 'alayhā*). Lihat: Muḥammad al-Dasuqī, "Maṣādir al-Fiqh al-Islami"..., h. 560.

[9]Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah, Pergulatan mengaktualkan Islam.* Penerjemah Miki Salman, (Bandung: Mizan, 2013), h. 90.

berkembang dan menjadi baku.[10] Pendapat tersebut kemudian menjadi pendapat yang dianggap paling kuat dan seolah-olah menjadi konsensus di sebuah daerah atau kota tertentu, sehingga dikenal dengan mazhab geografis.[11] Mazhab-mazhab tersebut antara lain: mazhab Ibāḍī (*Ibāḍiyyah*) dari sekte Khawārij, mazhab Zaydī (*Zaydiyyah*) dan Ja'farī (*Imāmiyyah*) dari sekte Syī'ah, dan mazhab Sunnī (Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī, dan Ḥanbalī). Sedangkan mazhab Abū al-Ḥasan al-Baṣrī (al-Ḥasan bin Yasār al-Baṣrī), mazhab 'Āmir al-Sya'bī, mazhab Auzā'ī, mazhab al-Layts bin Sa'ad, mazhab al-Tsaurī, mazhab al-Nakha'ī, mazhab al-Ẓāhirī, mazhab Ibn al-Ṭabarī, dan lain sebagainya terlupakan setelah ketiadaan tokohnya.[12]

Mazhab-mazhab awal mengambil dua pendekatan yurisprudensi; pendekatan tradisi (*hadīts*) dan pendekatan nalar-logika (*ra'y*). Para ahli hukum Makkah dan Madīnah menekankan tradisi sebagai standar keputusan hukum, sehingga disebut dengan *ahl al-ḥadīts* atau para pendukung tradisi. Kelompok ini cenderung menolak spekulasi abstrak, lebih pragmatis dan lebih peduli terhadap kasus-kasus konkrit. Imam Mālik dan setelahnya imam Syāfi'ī memimpin mazhab pemikiran hukum Ḥijāz (Makkah dan Madīnah) ini. Sementara mazhab Irak lebih sering menggunakan pendapat pribadi (*ra'y*) sehingga disebut *ahl al-ra'y* atau pendukung opini. Kelompok ini memiliki kecenderungan membayangkan kasus-kasus hipotesis dalam menentukan berbagai solusi hukum. Mereka senang menggunakan gaya skolatisisme dan hal-hal teknis. Abū Ḥanīfah adalah tokoh utama mazhab Irak.[13]

Menurut Atho Mudzhar, dengan selesainya pembentukan keempat mazhab Sunnī di abad ke-9 dan ke-10 M. (3-4 H.), maka hukum Islam mengalami kristalisasi dan sakralisasi sehingga dianggap sebagai hukum Tuhan yang tidak boleh diubah dan bersifat menyeluruh, yang tidak membutuhkan tambahan-tambahan atau perubahan-perubahan.[14] Dari

---

[10]A. Qodri Azizy, "The Concept of Madhhab and the Question of Its Boundary", *al-Jami'ah*, 59 (1996), h. 77-92.

[11]George Makdisi, *The Rise of Collages*, (London: Edinburg University Press, 1981), h. 2.

[12]'Abdullah Rabi' Abdullah Muhammad, "Uṣūl al-Mazhāhib al-Fiqhiyah", dalam *Mausū'ah al-Tasyrī' al-Islāmī*, (al-Qāhirah: Wazārah al-Auqāf, 2009), h. 63-86, lihat juga: 'Abdul Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, h. 149-151.

[13]Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah…,* h. 90-91.

[14]Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993), h. 1, dengan mengutip J.N.D Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, (New

keempat mazhab inilah kemudian hukum Islam berkembang ke seluruh dunia. Masing-masing negara dapat dilihat mazhab dominan yang dianutnya. Mazhab Ḥanafī mendominasi di India, Pakistan, dan Turki. Adapun mazhab Mālikī paling banyak pengikutnya di Afrika Utara. Sedangkan mazhab Syāfi'ī mendominasi Indonesia dan Malaysia. Sementara mazhab Ḥanbalī mendominasi Saudi Arabia.[15] Pada abad ke 10 M. (pertengahan abad 4 H.), pintu ijtihad ditutup dan umat Islam memasuki era taklid, yang disinyalir bahwa mundurnya tradisi keilmuan dunia Arab dan umat Islam erat kaitannya dengan ditutupnya pintu ijtihad dalam wilayah agama.[16]

Sejak abad ke 7 H. (13 M.), usaha pembaruan metodologi (usul fikih) mulai dilakukan oleh para ulama seperti 'Izzuddīn bin 'Abdussalām (w. 660 H./1262 M.), Syihābuddīn al-Qarāfī (w. 684 H./1285 M.), Ibnu Taymiyah (w. 728 H./1328 M.), Ibn al-Qayyim (w. 751 H./1350 M.), al-Syāṭibī (w. 790 H./1388 M.), al-Zarkasyī (w. 794 H./1392 M.), Syah Waliyullah al-Dahlawī (w. 1176 H./1762 M.), dan al-Syaukānī

York University Press, 1959), h. 1.

[15]A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab*..., h. 16-19.

[16]Muṣṭafā al-Nassyār, "al-'Aqliyah al-'Arabiyah bayna Intāj al-'Ilm wa Istirād al-Tsaqāfah" dalam *Majallah al-Mustaqbal al-'Arabī*, No.200, (Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1995), h. 119, yang dikutip oleh 'Abdus-Salām bin Muḥammad bin 'Abdul Karīm, *al-Tajdīd wa al-Mujaddidūn fi Uṣūl al-Fiqh*, (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 2007), h. 26-27. Faktor tertutupnya pintu ijtihad pada abad ke 10 M. (4 H.) dalam catatan Khallāf adalah sebagai berikut: *Pertama*, pecahnya negara Islam menjadi negara-negara kecil, yang antara satu dengan lainnya saling berperang dan saling memfitnah sehingga umat Islam disibukkan dengan pertikaian dan permusuhan. Akibatnya umat Islam kurang perhatian terhadap kemajuan ilmu. *Kedua*, lahirnya mazhab-mazhab pada era sebelumnya yang membawa pengikutnya bersikap fanatik, sehingga mereka sibuk membela mazhabnya masing-masing. *Ketiga*, timbulnya kekacauan dalam bidang penetapan hukum dan ijtihad. Hal ini karena orang yang tidak memiliki keahlian di bidang ijtihad dan fatwa ikut berijtihad dan berfatwa, sehingga melahirkan banyak perbedaan ijtihad dan fatwa. *Keempat*, merebaknya penyakit hati di kalangan ulama. Mereka saling dengki dan egois dengan mazhabnya masing-masing,[16] maka pada era ini umat Islam terpolarisasi sesuai dengan mazhab yang dianut menjadi beberapa macam tingkatan: (1) mujtahid mazhab, yang metode ijtihadnya mengekor kepada imam mazhabnya, (2) mujtahid di bidang kasus-kasus yang tidak dibahas oleh imam mazhab dengan tetap mengacu pada metode *istinbāṭ* dan pendapat imam mazhabnya, (3) *ahl al-takhrīj* yang mengeluarkan hukum dari pendapat imam mazhab yang masih *mujmal* (global), dan (4) *ahl al-tarjīḥ* dengan memilih salah satu pendapat yang terjadi perbedaan di dalam mazhabnya, serta (5) *ahl al-taqlīd* murni yang hanya mengekor terhadap pendapat mazhabnya. Lihat: 'Abdul Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah Tārīkh al- Tasyrī' al-Islāmī*, h. 99-102.

(w. 1250 H./1834 M.).[17] Pembaruan ini terlihat dari pergeseran paradigma, yang asalnya lebih bersifat literalistik, baik bagi mazhab *Mutakallimūn* (Syāfi'ī, Mālikī, Ḥanbalī, dan Mu'tazilah) yang bercorak teologis-deduktif maupun mazhab Ḥanafī yang bercorak induktif-analitis, kearah substantif dengan memberikan ruang lebih terhadap konsep *al-maṣlaḥah* dan *al-mafsadah*, menerapkan kaidah usul fikih dan tarjih antara *al-maqāṣid* dan *al-maṣlaḥah al-syar'iyyah*, *kullī* dan *juz'ī*, yang belakangan dikenal dengan metode keseimbangan (*al-muwāzanah*) dan tahapan prioritas (*al-aulawiyyāt*), atau dikenal dengan fikih keseimbangan dan fikih prioritas.[18] Proyek yang dilakukan oleh para pembaru sebelumnya dilanjutkan oleh al-Syāṭibī, yang menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai tema sentral (asas) dalam ilmu usul fikih.[19] Dengan demikian, ilmu usul fikih tidak lagi hanya terpaku pada literalisme teks, tetapi dilengkapi lagi agar lebih sempurna dalam memahami perintah Allah.[20]

Pada perkembangan berikutnya, enam abad setelah gagasan al-Syāṭibī, para pembaru usul fikih modern melakukan revitalisasi. Tokoh-tokohnya seperti Muḥammad 'Abduh (w. 1905 M.), Rasyīd Ridā (w. 1935 M.), 'Abdul Wahhāb Khallāf (w. 1956 M.), 'Allāl al-Fāsī (w. 1974 M.), dan Hasan Turābī (w. 2016 M.). Karena tokoh-tokoh ini hanya melakukan revitalisasi prinsip *al-maṣlaḥah* yang ditawarkan al-Syāṭibī melalui teori *maqāṣid*-nya, maka Wael B. Hallaq mengkategorikan mereka sebagai pembaru penganut aliran *religious utilitarianism*. Berikutnya muncul tokoh-tokoh pembaru seperti Muḥammad Sa'īdal-'Asymāwī (w. 2013

---

[17]Aḥmad bin 'Abdussalām al-Raysūnī, *al-Tajdīd al-Uṣūlī: Nahwa Ṣiyaghah Tajdīdiyah li 'ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Herndon USA: The International Institut of Islamic Thought, 2014), h. 48.

[18]Raysūnī, *al-Tajdīd al-Uṣūlī:...*, h. 48-53.

[19]Raysūnī, *al-Tajdīd al-Uṣūlī:...*, h. 54. Hal ini menyebabkan al-Syāṭibī dinobatkan sebagai bapak atau syaikh *maqāṣid al-syarī'ah*. Lihat: Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid al-Syarī'ah 'inda al-Imām al-Syāṭibī*, 4th eds, (Virginia: The International Institut of Islamic Thought, 1995), h. 17.

[20]Menurut Amin Abdullah, dalam perspektif filsafat ilmu, al-Syāṭibī sebenarnya tidak melakukan apa yang menurut Thomas Kuhn disebut dengan pergeseran paradigma (*paradigm shift*), melainkan lebih hanya melengkapi paradigma lama agar tidak terlalu literalistik. Dalam perspektif Kuhn, al-Syāṭibī tidak melakukan perubahan revolusioner pada bangunan usul fikih. Lihat: Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer", dalam *Mazhab Jogja, Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002), h. 119. Lihat juga: Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientifik Revolutions*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

M.), Fazlur Rahman (w. 1988 M.) dan Muhammad Syaḥrūr (lahir 1938 M.), yang disebut sebagai tokoh *religious liberalism*, yang bercorak liberal dan cenderung membuang teori-teori usul fikih lama.[21] Di samping tiga tokoh ini, ada juga nama seperti Muḥammad Iqbāl (w. 1938), Maḥmūd Muḥammad Ṭahā (w. 1985 M.), 'Abdullahi Aḥmad al-Na'īm (lahir 1946 M.), yang beranggapan bahwa prinsip *al-maṣlaḥah* klasik tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam mampu hidup di dunia modern.[22]

Di Indonesia, metode hukum Islam yang telah dirumuskan oleh para ulama usul fikih hampir diterapkan di semua lembaga fatwa yang dimiliki oleh organisasi keagamaan di Indonesia, seperti Muhammadiyah (berdiri tahun 1912) dengan Majlis Tarjihnya,[23] Persatuan Islam (Persis, lahir tahun 1923) dengan Dewan Hisbahnya,[24] Nahdlatul Ulama (lahir tahun 1926) dengan Lembaga Bahtsul Masailnya, Majlis Ulama Indonesia (MUI, lahir tahun 1975) dengan komisi fatwanya,[25] dan lain sebagainya. Dari sekian banyak lembaga yang menerapkan metode ijtihad warisan ulama usul fikih, dapat dibilang NU termasuk lembaga yang paling belakangan dalam menggunakan atau

---

[21]Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), h. 214-253.

[22]Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif…, h. 121. Pandangan Muḥammad Iqbāl akan perlunya pembaruan ūṣūl al-fiqh dapat dilihat dalam karyanya, *The Reconstruction of Religions Thought in Islam*, (Lahore: Ashraf Press, 1971). Sementara pandangan Maḥmūd Muḥammad Ṭahā tentang pembaruan usul fikih dalam karyanya yang edisi bahasa Inggrisnya berjudul: *The Second Message of Islam*. Penerjemah 'Abdullahi Aḥmad al-Na'īm, (Syracus: Syracus University Press, 1987). Sementara pandangan 'Abdullahi Aḥmad al-Na'īm dalam pembaruan merupakan kelanjutan dari ide gurunya, Muḥammad Ṭahā, dengan judul: *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (Syracus: Syracus University Press, 1990).

[23]Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995). Lihat juga: Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, 4th ed., (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

[24]KH. Zae Nandang, dkk., *Ṭuruq al-Istinbāṭ Metodologi Pengambilan Hukum Dewan Hisbah Persatuan Islam*, (T.tp.: Persispers, t.th.). Lihat juga: Dede Rosyada, "Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persatuan Islam: Sebuah Analisis Terhadap Produk Pemikiran Hukum Dewan Hisbah Persatuan Islam Periode Persidangan 1990-1995", (Disertasi S3 IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1998).

[25]Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, (Jakarta: Emir Erlangga, 2015). Lihat juga: Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa*, (Penerbit Erlangga: Emir Cakrawala Islam, 2016).

menerapkan istilah-istilah metode ijtihad, walaupun pelajaran usul fikih dipelajari di pesantren-pesantren di Indonesia termasuk juga yang berafiliasi ke NU,[26] dan dari awal NU memilih bertaklid dengan bermazhab secara *qaulī*, yaitu mengikuti hasil produk hukum yang tertuang dalam kitab-kitab mazhab dalam lingkup mazhab tertentu.[27]

Baru pada Munas NU tahun 1992 di Bandar Lampung, kesadaran formal akan pentingnya pengembangan pemikiran metodologis mulai muncul, khususnya dalam rangka pengambilan keputusan hukum,[28] maka muncullah metode *taqrīr jamā'ī*, *ilḥāqul masā'il binaẓā'irihā* (disingkat menjadi *ilḥāq*), dan *istinbāṭ jamā'ī*. Kemudian prosedur pengambilan hukum ini dibahas kembali pada Muktamar NU ke-31 di Solo tanggal 29 November-1 Desember 2004, dilakukan peninjauan ulang pada Munas NU di Surabaya tanggal 27-30 Juli 2006, bahkan pada Muktamar NU ke-33 di Jombang tanggal 1-6 Agustus 2015 dilakukan revitalisasi metode *istinbāṭ al-ahkām*, dan pada Munas NU di Nusa Tenggara Barat tanggal 23-25 November 2017 dilakukan penyempurnaan terhadap metode *taqrīr jamā'ī* dan *ilḥāq*.[29] Sayangnya, rumusan prosedur penetapan hukum dalam bahtsul masail NU terkesan tidak berkesinambungan dengan mazhab yang ditawarkan, baik bermazhab secara *qaulī* maupun bermazhab secara *manhajī*. Antara tawaran bermazhab dan metode yang digunakan terkesan berjalan sendiri-sendiri, sehingga melahirkan kerancuan klasifikasi di kalangan peneliti, khususnya menyangkut prosedur penetapan hukum bahtsul masail NU.

Hal yang menarik adalah, pada Muktamar NU ke-31 di Solo tahun 2004 metode hermeneutika sempat muncul kepermukaan sebagai tawaran metode baru dalam pengambilan keputusan hukum. Namun

---

[26]Dalam pengamatan Zamakhsyari, selama 8 abad (antara awal abad ke-13 dan abad ke-20), hampir semua kaum Muslimin Indonesia mengikuti pemikiran usul fikih imam al-Syāfi'ī… Lihat: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 9th ed., (Jakarta: LP3ES, 2015).

[27]Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2015)*, 2th ed., (Surabaya: LTN-PBNU dan Khalista, 2019), h. 470.

[28]Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis (Bermazhab Secara Manhajiy dan Implementasinya dalam Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama,* (Depok: Nadi Pustaka, 2015), h. 3

[29]Materi Bahtsul Masail *Mauḍu'iyyah* Musyawarah Nasional Alim Ulama Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat 23-25 November 2017.

tawaran ini ditolak oleh peserta Muktamar karena dianggap menumpang kendaraan "Islam Liberal" yang sudah sejak awal dipersoalkan.[30] Menurut mereka, hermeneutika merupakan produk barat dan tidak senafas dengan Islam, atau keluar dari rel-rel keagamaan yang telah dipakemkan dan manabrak pagar *fikrah nahḍiyyah* NU,[31] atau lebih umum mereka menolak bentuk-bentuk pemikiran liberal meskipun memiliki pijakan yang (dianggap) kuat dengan berlandaskan al-Qur'ān dan hadis yang dapat dipertanggung-jawabkan.[32] Penolakan ini oleh sebagian pengamat NU dianggap sebagai cerminan adanya kesenjangan berpikir antara kaum muda dan kaum tua (kalangan kyai). Kaum tua, walaupun ada yang mendorong untuk dilakukan kontekstualisasi kitab kuning dengan perangkat mazhab *manhajī*, namun mereka tetap dalam koridor moderat, tidak konservatif dan tidak pula liberal. Sementara kaum muda cenderung merespon semangat mazhab *manhajī* ke arah liberalisasi.[33]

Kemudian pada Muktamar NU di Jombang 2015 dan Munas NU di Nusa Tenggara Barat 2017, *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maṣlaḥah* menjadi pertimbangan dalam penggalian hukum. Tentu hal ini agak tidak biasa di kalangan NU, sebagai ormas yang selama ini terkenal dengan komitmennya mengikuti mazhab imam Syāfi'ī, yang menekankan *qiyās* terhadap persoalan yang tidak tersurat (*ghayr manṣūṣah*) dalam teks agama, serta kurang mempopulerkan dalil *maṣlaḥah* dalam hal yang tidak diperoleh penegasan oleh *naṣ*. Oleh sebab itu, mazhab Syāfi'ī lebih suka berbicara *'illat* (alasan hukum) daripada *maṣlaḥah*, dengan alasan bahwa *maṣlaḥah* sudah menjadi bagian pertimbangan dalam menentukan *'illat*, tetapi hukum yang diproduksi melalui *qiyās* tidak boleh tergantung pada *maṣlaḥah* yang tidak jelas ukurannya dan tidak tegas rumusannya.[34]

Secara umum, dinamika pemikiran keagamaan di Indonesia dalam

---

[30]Aḥmad Baso, *Islam Pasca-Kolonial: Perselingkuhan Reformisme Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*, (Tangerang Selatan, Pustka Afid, 2017), h. 207-403.

[31]Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis (Bermazhab Secara Manhajiy dan Implementasinya dalam Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama*, (Depok: Nadi Pustaka, 2015), h. 79.

[32]Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Mazhab*, 2th ed., (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 294.

[33]Lihat Vivin Baharu Sururi, "Metode Istinbath Hukum di Lembaga Bahtsul Masail NU", *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 6, No. III, 2013, h. 447.

[34]Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 7th ed., (Yogyakarta: LKiS, 2011), h. xviii-xix.

perspektif John L. Esposito dikelompokkan ke dalam tiga kategori: Pertama, *restriction of traditionalist*, yaitu pola pemikiran keagamaan tradisional yang sempit. Pemikiran ini sangat dipengaruhi oleh tradisi pemikiran ulama masa lampau, di mana hasil pemikiran ulama terdahulu dijadikan acuan dan sekaligus referensi final bagi setiap persoalan kemasyarakatan yang muncul pada masa sekarang. Dengan kata lain, mereka hanya meng-*copypaste* apa yang sudah ada dari warisan ulama masa lalu. Kedua, *modernist scriptualism,* yaitu tipe pola gerakan yang menamakan dirinya sebagai kelompok modern. Pola ini menggunakan pemahaman keagamaan secara tekstual dari ajaran-ajaran suci. Dengan demikian, kelompok ini terpaku pada pemahaman doktrin secara tekstual dengan merujuk *naṣ* secara redaksional, tidak pada inti ajaran yang menjadi *maqāṣid al-syarī'ah*. Ketiga, *socio-historical approach*, yaitu tipe pola pemahaman keagamaan yang dalam melihat ketentuan-ketentuan ajaran agama (*naṣ*) lebih didasarkan kepada aspek-aspek historis dan konteks sosial yang berkembang di masyarakat. Kategori terakhir ini, menurut Esposito, merupakan kategori yang diidealkan dan diidolakan untuk mempersiapkan masyaratakat muslim modern atau neo-modern.[35]

Para peneliti biasanya mengkategorikan NU sebagai organisasi keagamaan yang menganut pola pertama, yaitu *restriction of traditionalist*. Sementara Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis) dimasukkan ke dalam kategori kedua, yaitu *modernist scriptualism*,[36] sehingga sepintas dapat dinilai bahwa NU adalah organisasi yang mempertahankan tradisi atau organisasi tradisional. Berbeda dengan Muhammadiyah yang mewakili kalangan modernis. Corak tradisionalis dan modernis ini memiliki perbedaan-perbedaan dan sekaligus menjadi ciri masing-masing. Kaum tradisionalis lebih berorientasi kepada perangkat tradisi yang mempribumi, sedangkan kaum modernis lebih suka menggunakan ilmu pengetahuan Barat.[37] Tradisionalis memiliki

---

[35]Lihat uraian John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1995), h. 14-15.

[36]Lihat: Imam Yahya, "Fiqih Sosial NU: Dari Tradisionalis Menuju Kontekstualis", dalam M. Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU Transformasi Paradigma Bahtsul Masail*, (Jakarta: Laksedam, 2002), h. 57, Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Mazhab*, h. 257-259, Rijal Mumazziq Z., "Peta Pemikiran Fiqh di Kalangan Pesantren", dalam *al-Ahwal*, Vol. 7, No. 1, April 2015, h. 66-67.

[37]Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 31.

hubungan yang mendalam dengan model pemikiran dan tradisi sufi, sementara modernis menaruh kecurigaan terhadap aspek-aspek kesufian serta menolak praktik-praktik kaum tradisionalis yang dianggap menyeleweng, seperti ziarah kubur ke makam ulama sufi serta doa yang ditujukan kepada orang yang telah meninggal.[38]

Istilah tradisionalis dan modernis, jika dihubungkan dengan cara berfikir dan memahami agama, maka disebut tradisionalis karena cara memahami konsep agama dengan mempertimbangkan perangkat tradisi sehingga kurang mampu mengikuti perubahan-perubahan, sementara disebut modernis karena cara memahami konsep agama dengan mendasarkan pada rasio sehingga mampu mengikuti perubahan. Oleh karena itu, orientasi kalangan tradisionalis pada umumnya dianggap lebih terbelakang dan cenderung mapan dalam pemahaman mengenai masyarakat dan pemikiran Islam. Mereka dituduh hanya berorientasi pada kebahagiaan akhirat dengan mengabaikan duniawi dalam praktik ritual mistisisme Islam (tasawuf), sehingga dinilai sebagai masyarakat yang pasif dan tidak acuh terhadap modernisasi. Mereka juga dianggap bersikap konservatif dan curiga terhadap perubahan, sehingga disebut kolot dan jumud. Anggapan semacam ini tidak sepenuhnya salah, minimal menurut ukuran pengertian etimologis, namun jika melihat pergumulan dalam pentas politik, sosial dan pemikiran keagamaan dalam rentang waktu yang panjang, maka anggapan di atas tidak sepenuhnya benar.[39]

Oleh karena itu, beberapa pemikir atau peneliti menilai bahwa kelangan tradisionalis tidak selamanya seperti yang digambarkan oleh "lawan-lawannya" sebagai kelompok terbelakang, kolot, jumud, konsevatif dan sebagainya. NU memang disebut sebagai kelompok tradisional, namun tidak benar penilaian bahwa NU adalah golongan yang konservatif, kolot dan tidak mampu menghadapi perkembangan zaman, atau minimal walaupun pada faktanya ada sebagian yang berpikiran konservatif, namun tidak dapat dipukul rata. Menurut Kacung Maridjan, NU memang tampak unik, sebagai organisasi tradisional mestinya NU tidak peduli terhadap perubahan-perubahan di lingkungannya, namun pada kenyataannya NU mampu bertahan dan

[38]Greg Barton, "Indonesia's Nurcholis Madjid and Abdurrahman Wahid as Intelectual Ulama: The Metteng of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Modernist Thought", dalam *Studia Islamika*, Vo. 1, No. 1, 1997, h. 36.

[39]Mujamil, "Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama…", h. 4-6.

malah berkembang sebagaimana halnya organisasi-organisasi modern.[40] Bahkan dalam hal perpolitikan nasional, menurut Mujamil, NU sejak dulu sudah dinamis, bahkan lebih dinamis daripada Muhammadiyah. Hal ini terbukti dengan adanya perubahan NU dari organisasi sosial keagamaan menjadi organisasi politik pada tahun 1952 terlepas dari konsekuensi yang dialami NU,[41] walaupun pada akhirnya NU kembali ke khittah, menjadi organisasi sosial keagamaan kembali.

Sementara dalam bidang pemikiran keagamaan, NU mengalami pembaruan pasca Munas Bandar Lampung 1992. Hal ini dapat dilihat dari pergeseran metode bermazhab dalam NU, mulai dari pergeseran yang bercorak *naṣṣiyah* (tekstual) ke *maqāṣidiyah* (kontekstual), atau pergeseran ke arah *religious utilitarianism* yang melakukan revitalisasi metode bermazhab, atau bahkan sudah mengarah pada kategori *religious liberalism* ketika mencoba menawarkan metode hermeneutika.[42] Dalam konteks ini, penelitian tentang reformasi bermazhab di dalam Nahdlatul Ulama, khususnya pergeseran metode dalam berbahtsul masail menjadi menarik untuk dikaji lebih lanjut. Tentu yang perlu ditekankan di sini adalah, reformasi tidak selalu dalam konteks menetapkan sesuatu yang baru, tetapi juga memelihara tatanan lama yang masih dianggap baik.[43] Hal ini sejalan dengan jargon NU yang berbunyi: "*al-Muḥāfaẓah 'alā al-qadīm al-Ṣālih wa al-akhdzu bi al-jadīd al-aṣlah*", merawat metode lama yang baik dan menerima metode baru yang lebih baik atau yang terbaik.

Reformasi bermazhab dalam NU merupakan pemaknaan dari gagasan tajdid yang ditawarkan oleh para tokoh pembaru pemikiran NU tahun 80-an, bahwa bermazhab tidak selalu harus mengikuti pendapat imam mazhab dari kata perkata (*fi al-aqwāl*), melainkan dapat juga dalam metodenya (*fi al-manhāj*). Bahkan dapat juga untuk pengembangan metodenya, bukan lagi hanya mengikuti *manhaj* yang sudah ada. Bermazhab bukan hanya terikat untuk mengikuti pendapat salah satu mazhab yang empat melalui karya primernya, melainkan juga dapat berbeda pendapat dengan mereka selagi tetap mengikuti *manhāj*-

---

[40]Kacung Maridjan, *Quo Vadis Setelah Kembali ke Khittah 26*, (Jakarta: Erlangga, 1992), h. 223.

[41]Mujamil, "Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama…", h. 5.

[42]Bandingkan antara tulisan Wael B. Hallaq, *A Histori of Islamic Legal Theories*, dengan keputusan bahtsul masail NU yang tertuang dalam *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā'*.

[43]Aḥmad Rofiq, *Fiqh Kontekstual: dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 47.

nya.[44]

Oleh karena itu, studi tentang reformasi bermazhab dalam NU dengan meneliti pergeseran metode dalam penggalian hukum pada Lembaga Bahtsul Masail (LBM) dirasa sangat perlu untuk dilakukan. Namun begitu, penelitian ini hanya fokus mengkaji pembaruan bermazhab dalam NU dengan mengamati pergeseran metode penetapan hukum yang digunakan oleh NU dari *qaulī* ke *manhajī*. Dalam hal ini, yang dimaksud adalah Lembaga Bahtsul Masail (LBM) NU dengan mengacu pada keputusan bahtsul masail yang tertuang dalam buku *Ahkām al-Fuqahā' fi Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulama: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam: Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2015)*, berikut keputusan Munas NU di Nusa Tenggara Barat 2017 dan Munas NU di Banjar 2019. Pergeseran ini diamati dari titik waktu antara tahun 1926-1989 dan tahun 1992-2019. Secara garis besar, penelitian ini bertujuan untuk melihat penggunaan bermazhab secara *qaulī* dan *manhajī* pada putusan Lembaga Bahtsul Masail periode 1926-1989, menjelaskan pergeseran bermazhab secara *qaulī* ke *manhajī* pada putusan Lembaga Bahtsul Masail periode 1992-2019, dan mengamati formulasi bermazhab dalam NU dan tipologi pergeserannya, serta faktor-faktor yang memengaruhinya.

Penelitian ini diharapkan mampu memberikan perspektif baru dalam pembaruan bermazhab melalui pergeseran metode penetapan hukum di lingkungan Nahdlatul Ulama, baik dalam rangka bermazhab secara *qaulī* maupun bermazhab secara *manhajī*, dengan membandingkan hasil keputusan bahtsul masail antara sebelum (1926-19890 dan sesudah Munas Bandar Lampung (1992-2019). Dengan begitu, di samping untuk menjaga mata rantai khazanah keilmuan dalam Islam, juga untuk mengembangkan khazanah keislaman agar tetap *ṣālih likulli zamān wa makān*.

Secara akademis, penelitian ini akan memberikan pemahaman tentang pergeseran metode bermazhab di lingkungan Nahdlatul Ulama, dari metode mazhab *qaulī* ke metode mazhab *manhajī* (metodologis) dengan membandingkan hasil keputusan bahtsul masail antara tahun 1926-1989 dan 1992-2019 dalam *masā'il wāqi'iyyah*, *mauḍū'iyyah* dan *qānūniyyah*. Di samping itu, penelitian ini juga akan memberikan informasi tentang faktor-faktor yang melatar-belakangi terjadinya

[44]A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar menuju Ijtihad sesuai Saintifik-Modern* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 21-25.

reformasi bermazhab melalui pergeseran metode bahtsul masail NU. Oleh karena itu, dengan mengamati perkembangan dan pergeseran metode di lingkungan Nahdlatul Ulama, diharapkan para pengkaji hukum Islam mampu menerapkan dan mengembangkan metode *istinbāṭ al-ahkām* dalam merespon berbagai persoalan tanpa harus tercerabut dari akar metode warisan ulama masa lampau, dan tentu penelitian ini dapat menjadi pelengkap pustaka dalam diskursus pemikiran metode hukum Islam, terutama metode penetapan hukum bahtsul masail NU.

Secara aplikatif, hasil dari penelitian ini dapat dijadikan sumber rujukan oleh para pengkaji hukum Islam atau para pengambil kebijakan dalam melahirkan terobosan pembaruan hukum Islam, khususnya di Indonesia. Kontekstualisasi rumusan hukum yang tertuang dalam kitab-kitab mazhab dan pembaruan metode hukum Islam di Indonesia merupakan sebuah keniscayaan untuk dilakukan. Di samping itu, tentu penelitian ini juga dapat menjadi bahan pertimbangan dalam pengembangan metode pada Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (LBM-NU), sehingga mampu memberikan warna baru dalam corak khazanah keislaman di Indonesia, dan mampu menjawab isu-isu kontemporer yang dituntut adanya respon yang cepat dan solutif.

Bahtsul Masail dalam Kajian Akademik

Prosedur penggalian hukum, corak bermazhab, dan tradisi berbahtsul masail di dalam organisasi Islam Nahdlatul Ulama yang terlembagakan dalam Lembaga Bahtsul Masail (LBM) sebenarnya telah banyak yang meneliti dan mengkajinya. Namun sejauh pengamatan penulis, belum ada yang meneliti secara menyeluruh, baik secara konseptual maupun aplikasinya mengenai pergeseran metode bermazhab dalam NU dari *qaulī* ke *manhajī* terutama pasca Munas 1992 sampai 2019. Penelitian seputar NU sudah banyak dilakukan oleh para peneliti, baik oleh peneliti *insider* maupun *outsider*. Namun kajian seputar bahtsul masail NU terlihat semarak paska dirumuskannya prosedur penetapan hukum bahtsul masail NU pada Munas Bandar Lampung 1992, misalnya sebagai berikut:

Imam Yahya dalam penelitian tesis-nya menyoroti bahtsul masail NU dalam merespon perubahan sosial masyarakat dan mengamati latar belakang lahirnya metode penetapan hukum bahtsul masail pada Munas Bandar Lampung 1992, serta konsep dan implementasinya.[45] Dalam

[45]Penelitian sebelumnya dilakukan misalnya oleh Slamet Basyir dengan judul "Majlis Bahtsul Masail Syuriah NU: Studi tentang Pola pengkajian dan

pembacaan Yahya, mazhab secara *qaulī* menggunakan metode *qaulī* dan metode *taqrīr jamāʻī*, sementara metode *ilhāqul masāil binaẓā'irihā* dikategorikan sebagai bagian dari bermazhab secara *manhajī* sebagaimana metode *istinbāṭ jamāʻī*.[46] Pembacaan Yahya masih terkesan prematur karena memang jarak antara rumusan penetapan hukum bahtsul masail dengan penelitian yang dilakukan oleh Yahya relatif masih terlalu dini untuk membuat kesimpulan, yaitu hanya berkisar 6 tahun, dari tahun 1992 hingga 1998. Sementara intensitas pembahasan secara metodologis dimulai dari awal era 20-an.

Kajian buku Aḥmad Zahro merupakan pendalaman kaitannya dengan Lajnah Bahtsul Masail mengenai kitab-kitab *mu'tabarah* dan validitas keputusannya serta metode *istinbāṭ* hukum.[47] Kesimpulan dari penelitiannya adalah belum ada definisi final terkait kriteria *al-kutub al-mu'tabarah*, metode *qaulī* masih mendominasi, dan jawaban dalam bahtsul masail dianggap sudah valid. Pada salah satu tulisannya yang dimuat di jurnal, Zahro juga menyoal tentang *al-kutub al-mu'tabarah*, mendorong pembaruan pemikiran fikih, dan mengajak membebaskan diri dari sakralisasi kitab-kitab fikih (*taqdīs al-kutub al-fiqhiyyah*) dengan memberikan fakta-fakta beberapa contoh dalam kitab-kitab fikih yang sudah tidak relevan lagi untuk konteks hari ini.[48] Namun begitu, Zahro belum menyentuh pergeseran mazhab NU dari *qaulī* ke *manhajī* dalam ranah konseptual dan kontribusinya pasca Munas Bandar Lampung 1992. Berbeda dengan penelitian ini yang fokus mengkaji

---

Penetapan Hukum Islam" (Skripsi, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1991). Tesis Radino, "Metode Ijtihad NU: Kajian Terhadap Keputusan Bahtsul Masail NU Pusat Pada Masalah-Masalah Fiqh Kontemporer" (IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 1997). Disertasi Rifyal Ka'bah "Keputusan Lajnah Tarjih Muhammadiyah dan Lajnah Bahtsul Masail NU sebagai Keputusan *Ijtihad Jamāʻī di Indonesia*" (Universitas Indonesia, Jakarta, 1998). Tesis Abd. Basid, "Bahts al-Masail dan Wacana Pemikiran Fiqh, Sebuah Studi Perkembangan Pemikiran Hukum Islam NU Tahun 1985-1995" (IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1999). Namun karena beberapa kendala, penulis belum dapat melacak seluruh riset-riset tersebut di atas.

[46]Lihat: Imam Yahya, "Bahtsul Masail NU dan Transformasi Sosial: Telaah *Istinbāṭ* Hukum Pasca Munas Bandar Lampung 1992", *Tesis,* (IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1998), h. 87-104.

[47]Aḥmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-199,* (Yogyakarta, LKiS, 2004).

[48]Lihat: Aḥmad Zahro al-Hasani, "Lajnah Bahts al-Masā'il al-Dīniyyah li Jam'iyyah Nahḍatil Ulama bi Indonesia: Dirāsah Naqdiyyah 'alā al-Muqarrarāt al-Fiqhiyyah", dalam *Journal of Indonesia Islam*, volume 01, Number 01, June 2007.

reformasi bermazhab dalam NU dari corak *qaulī* ke *manhajī* dengan membandingkan produk hukum bahtsul masail antara tahun 1926-1989 dengan tahun 1992-2019.

Sementara buku Aḥmad Arifi fokus mengkaji pergulatan pemikiran fikih NU yang berkembang pada decade 1990-an sampai 2004, dan juga mengkaji pemikiran fikih dari komunitas santri Ma'had Aly *li al-Qism al-Fiqh* Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo melalui dua bukunya *Fikih Rakyat* dan *Fikih Realitas*. Di samping itu, Arifi juga fokus pada dua tokoh yang dianggap memiliki kontribusi dan cukup berpengaruh bagi pemikiran fikih NU, yaitu K.H. MA. Sahal Mahfudh dengan fikih sosialnya dan KH. Masdar Farid Mas'udi dengan buku-bukunya, seperti *Menggagas Ulang Zakat sebagai Etika Pajak dan Belanja Negara untuk Rakyat*, *Hak Hak Reproduksi Perempuan* dan artikel-artikelnya tentang Islam emansipatoris.[49] Kesimpulan Arifi dalam mengkaji pemikiran fikih Nahdlatul Ulama adalah tipologi fikih NU dibagi menjadi tiga: formalistik-tekstual yang selalu merujuk pada teks-teks kitab mazhab, sosial-kontekstual yang memahami fikih dengan orientasi pemecahan problem masyarakat, dan kritis-emansipatoris yang mengacu kepada tujuan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang harus membawa kemaslahatan bagi manusia. Arifi berhasil dalam membaca tipologi fikih NU namun terlihat gagal dalam melakukan klasifikasi metode, di mana Arifi memasukkan metode *taqrīr jamā'ī* sebagai bagian dari mazhab *manhajī* dan cenderung menyamakan dengan *istinbāṭ jamā'ī*. Oleh karena itu, Perbedaan penelitian ini dengan buku Aḥmad Arifi adalah penelitian ini lebih fokus pada klasifikasi dan pergeseran metode penetapan hukum, dari metode *qaulī* ke *manhajī*, dan faktor serta efektifitas penerapan metode tersebut dengan menguji produk hukum yang dihasilkan dalam bahtsul masail.

Dalam kajian buku Mahsun, pembahasannya fokus pada keputusan Munas Bandar Lampung 1992, dengan konsentrasi pembahasan pada mazhab *manhajī*. Mahsun menelusuri faktor penyebab ketidak-produktifan penerapan prosedur bermazhab secara *manhajī* dari tahun 1992 sampai 2010 dengan mengkaji dua bidang, yaitu bidang pengaruh sosial dan budaya terhadap sumber daya

---

[49]Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Mazhab*, 2th ed., (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010). Buku ini merupakan karya disertasi Aḥmad Arifi di IAIN Sunan Kalijaga, Yogjakarta, 2007 dengan judul asli: "*Pergulatan Pemikiran Fikih dalam Nahdlatul Ulama*".

manusia, dan kualitas sumber daya manusia.[50] Kekurangan dalam buku ini adalah belum menjelaskan konsep operasional dari metode *taqrīr jamā'ī*, *ilhāqul masāil binaẓā'iriha* dan *istinbāṭ jamā'ī* secara konkrit. Hal ini dapat dimaklumi karena pada saat buku ini dibuat, NU belum merumuskan secara konkrit metode penetapan hukum yang telah dirumuskan di Bandar Lampung. Baru kemudian, pada Muktamar NU di Jombang dan Munas NU di Nusa Tenggara Barat konsep ini dijelaskan dalam tataran aplikasinya.

Muhammad Adib dalam bukunya, mengungkap nalar fikih NU beserta akar genealogis dan proses keterbentukannya, sebagai titik tolak untuk melakukan pembaruan dari dalam (*tajdīd min al-dākhil*) terhadap bahtsul masail. Boleh dibilang buku ini merupakan kelanjutan dan penyempurna dari buku sebelumnya terkait dengan tradisi bahtsul masail NU. Misalnya yang ditulis oleh Aḥmad Zahro (2000), Aḥmad Arifi (2007), Mahsun (2010) dan lain sebagainya. Karya Adib mempunyai nilai lebih dalam mengurai jejak genealogi nalar fikih NU dengan menelusuri tradisi berpikir Wali Songo. Namun begitu, penelitian Adib kurang berhasil di dalam membaca tipologi metode bahtsul masail NU. Adib melakukan pembacaan terhadap trilogi metode *istinbāṭ* berupa metode *qaulī*, *ilḥāqī* dan *manhajī*. Pemetaan ini relatif kurang tepat jika mengacu pada definisi *istinbāṭ* dalam istilah NU, yaitu mengeluarkan hukum syara' dari dalilnya dengan *qawā'id uṣūliyyah* dan *qawā'id fiqhiyyah*,[51] sehingga kurang tepat jika metode *qaulī* dan *ilḥāqī* dimasukkan bagian dari metode *istinbāṭ*. Hal ini menyebabkan kerancuan pada kesimpulan berikutnya ketika membaca *istinbāṭ al-ahkām* dalam NU dengan metode *bayānī*, *qiyāsī* dan *istiṣlāḥī*/*maqāṣidī*.[52]

Oleh karena itu, penelitian ini merupakan bentuk lanjutan dari penelitian sebelumnya dengan fokus kajian pada pergeseran metode bermazhab dalam NU dengan melakukan perbandingan antara hasil keputusan bahtsul masail tahun 1926-1989 dan tahun 1992-2019.

---

[50]Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritik (Bermazhab Secara Manhajiy dan Implementasinya dalam Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama* (Depok: Nadi Pustaka, 2015). Buku ini merupakan karya disertasi doktornya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2010.

[51]Lihat: Tim LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā' ...* h. 470.

[52]Lihat: Muhammad Adib, *Kritik Nalar Fikih Nahdlatul Ulama,* (Malang: KiriSufi, 2018), h. 89. Bandingkan dengan Keputusan Munas NU di Bandar Lampung 1992 tentang Sistem Pengambilan Keputusan Hokum dalam Bahtsul Masail di Lingkungan Nahdlatul Ulama, dan Hasil Keputusan Muktamar NU ke-33 di Jombang tentang Metode *Istinbāṭ al-Aḥkām* dalam NU. Lihat: Tim LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'...*, h. 470 dan 1078-1092.

Adapun tema yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah khusus kajian yang bersifat metodologis seperti metode *qaulī*, *taqrīr jamā'ī*, *ilhāqul masāil binaẓā'irihā,* dan *istinbāṭ jamā'i*, serta melihat faktor-faktor yang melatarbelakanginya.

Metode dan Sistematika Penulisan

Penelitian ini disusun dengan menggunakan penelitian pustaka (*library research*) melalui sumber-sumber primer dan sekunder. Sumber primer berupa kumpulan keputusan bahtsul masail Nahdlatul Ulama yang tertuang dalam buku *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2015)*, hasil keputusan Munas NU di Nusa Tenggara Barat tahun 2017, dan hasil keputusan Munas NU di Banjar tahun 2019. Sedangkan sumber sekunder adalah sumber-sumber yang terkait dengan pembahasan penelitian ini, baik secara langsung maupun tidak langsung, dengan merujuk pada hasil penelitian, buku, jurnal dan lain sebagainya yang membahas seputar metode penggalian hukum di Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (LBM-NU). Di samping juga akan dilakukan wawancara terhadap para tokoh yang terlibat atau berperan sebagai koki dalam forum bahtsul masail, baik yang menjadi *muṣaḥḥiḥ*, perumus, peserta bahtsul masail maupun para pengurus Lembaga Bahtsul Masail PBNU (LBM-PBNU).

Kemudian semua data yang terkumpul akan diolah dengan menggunakan metode[53] deskriptif-analisis, di mana semua terma yang berkaitan dengan pergeseran metode bermazhab dalam Nahdlatul Ulama, khususnya pada Lembaga Bahtsul Masail NU, akan dijelaskan dengan merujuk pada data primer (*first sources*) tersebut. Hal ini dirasa penting guna menghasilkan kesimpulan yang komprehensif dan dapat dijadikan rujukan oleh para pemerhati kajian perkembangan metode dan pembaruan hukum Islam. Kemudian istilah yang berkaitan dengan reformasi bermazhab yang melahirkan pergeseran metode akan dianalisis dengan menelaah naskah-naskah yang tertuang dalam buku *Aḥkām al-Fuqahā'* dan hasil-hasil keputusan bahtsul masail lainnya, serta hasil wawancara dengan para tokoh yang terlibat di dalamnya.

---

[53]Metode penelitian adalah mengemukakan secara teknis tentang metode-metode yang digunakan. Sedangkan metodologi adalah membahas konsep teoretik berbagai metode, kelebihan dan kekurangannya. Lihat: Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 4th ed., (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), h. 3.

Metode ini penting digunakan untuk menghasilkan kesimpulan yang komperehensif dan dapat dipertanggung-jawabkan.

Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sosio-historis (*socio-historical approach*). Pendekatan historis[54] berfungsi untuk mengkaji sejarah metode hukum Islam sebagai genealogi Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (LBM-NU) guna melihat ketersambungan antara metode ulama fikih (*fuqahā*) terdahulu dengan metode Nahdlatul Ulama, dan untuk melihat sejarah perkembangan metode di lingkungan Nahdlatul Ulama dalam rentang waktu antara tahun 1926-1989 dan tahun 1992-2019. Dalam perspektif historis, ada tiga elemen utama yang harus termuat di dalamnya, yaitu aspek originalitas (asal usul pola bermazhab dalam NU), aspek *change* (perubahan pola bermazhab dalam NU) dan aspek *development* (perkembangan dan pembinaan pola bermazhab dalam NU). Sementara pendekatan sosiologi[55] berfungsi untuk melihat sejauh mana perbedaan struktur sosial para kyai NU telah memengaruhi tarik ulur bermazhab antara *qaulī* dan *manhajī*.

Menurut Max Weber, sosiologi merupakan suatu kenyataan sejarah sehingga keduanya merupakan ilmu yang saling membutuhkan. Oleh karena itu, metode yang digunakan Weber adalah berusaha menggabungkan dua ranah keilmuan tersebut.[56] Sementara menurut Jonh L. Esposito, pendekatan sosio-historis merupakan tipe pola pemahaman keagamaan yang dalam melihat ketentuan-ketentuan ajaran agama (*naṣ*) lebih didasarkan kepada aspek-aspek historis dan konteks sosial yang berkembang di masyarakat.[57] Kemudian pendekatan ini ditelaah dengan menggunakan paradigma Wael B. Hallaq sehingga pola pergeseran metode NU dapat diamati dari paradigma literalisme, utilitarianisme dan liberalisme.[58]

---

[54]Historis (sejarah) pada hakikatnya merupakan hasil penafsiran orang sekarang mengenai masa silam berdasarkan fakta-fakta yang dimiliki dalam kaitannya dengan sesuatu peristiwa pada masa silam, dan bukan kenyataan masa silam itu sediri. Lihat: Atho Mudzhar, *Esai-Esai Sejarah Sosial Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), h. 2.

[55]Sosiologi adalah ilmu yang mempelajari masyarakat, yaitu mempelajari pola-pola interaksi atau keteraturan dalam masyarakat. Lihat: Atho Mudzhar, *Esai-Esai Sejarah…*, h. 2.

[56]Herman Arisandi, *Buku Pintar Pemikiran Tokoh-Tokoh Sosiologi dari Klasik sampai Modern*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), h. 64.

[57]Lihat: John L. Esposito (eds.), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1995), h. 14.

[58]Lihat: Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An*

Kemudian analisis data akan dilakukan dengan metode induktif dan deduktif, di mana data-data yang bersifat umum terkait dengan tema penelitian akan dikumpulkan dan dianalisis dengan menggunakan berbagai pendekatan sehingga menjadi fokus dan spesifik. Sedangkan data-data yang bersifat khusus akan dianalisis lalu dilakukan generalisasi sehingga menghasilkan kesimpulan umum yang dapat diaplikasikan dalam penetapan hukum Lembaga Bahtsul Masail NU. Oleh karena itu, penelitian ini akan dianalisis dengan menggunakan teknik *content analysis*, di mana data-data yang ada akan dianalisis dengan menelaah maksud yang terkandung dalam data tersebut, sehingga menghasilkan kesimpulan mengenai model mazhab *qaulī* dan mazhab *manhajī* pada Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama, serta dapat diterapkan secara umum.

Penulisan buku ini dilakukan dengan membaginya kepada beberapa bab, yang terdiri dari tujuh bab dengan menggunakan urutan sesuai standar aturan penulisan karya ilmiah yang telah ditetapkan oleh Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta. Hal ini untuk memudahkan pembahasan dan pemahaman, sehingga seluruh pembahasan yang dikemukakan menjadi lebih sistematis.

Bab pertama merupakan pendahuluan sebagai pengantar buku ini. Bab kedua menjelaskan tentang dinamika tajdid dalam metode bermazhab dengan mengurai urgensi dan historisitas metode bermazhab, diskursus tajdid dalam pembaruan metodologi hukum Islam dengan memahami pemaknaan tajdid dan paradigmanya dalam hukum Islam, dan melihat pengaruh pembaruan metode terhadap produk fikih.

Bab ketiga menjelaskan tentang Nahdlatul Ulama (NU) dan Tradisi Bahtsul Masail dengan mengurai corak keberagamaan Nahdlatul Ulama mulai dari historiografi NU, genealogi paham keagamaan NU dan gerakan sosial keagamaan NU. Di samping itu, bab ini juga mengamati Lembaga Bahtsul Masail (LBM) sebagai lembaga penetapan hukum dalam NU dengan menelusuri cikal bakal lahirnya LBM, sistem pengambilan keputusan hukum LBM, mengkaji *al-kutub al-mu'tabarah* sebagai pijakan bahtsul masail, dan dominasi mazhab Syāfi'ī dalam bahtsul masail.

Introduction to Sunni Ushul Fiqh, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Bab keempat dan kelima menguji penggunaan bermazhab secara *qaulī* dan *manhajī* pada putusan bahtsul masail NU dari tahun 1926 hingga tahun 1989 dan dari tahun 1992 hingga tahun 2019, dengan meninjau beberapa produk hukum secara tematik, yaitu: produk hukum di bidang keyakinan (akidah), ibadah, pernikahan, waris, jual beli dan rekayasa ekonomi, wakaf, masjid dan pertanahan, hukum, aliran dan mazhab, politik, gender (perempuan), adat, etika dan pendidikan, kesenian, dan kedokteran. Kemudian dari pengujian tersebut, dikaji efektifitas mazhab *manhajī*.

Bab keenam mengamati formulasi metode bermazhab dalam NU, tipologi pergeseran bermazhab dalam NU, efektifitas pergeseran pola bermazhab dalam NU, konsistensi bermazhab NU dalam arus perubahan, dan faktor-faktor pembaruan dalam bermazhab NU. Dan bab ketujuh atau bab terakhir memuat kesimpulan dan implikasinya, serta saran dan rekomendasi untuk pengembangan lebih lanjut mengenai pembahasan yang disajikan dalam penelitian ini, dan perlunya penelitian lanjutan mengenai persoalan yang belum dibahas dalam buku ini.

BAB II
DINAMIKA TAJDID DALAM METODE BERMAZHAB

Pembaruan[1] dalam Nahdlatul Ulama (NU), yang dikenal dengan sebutan tajdid, muncul pasca NU kembali ke khittah pada awal tahun 1980-an. Semarak gagasan ini semakin tidak terbendung pada akhir tahun 80-an dan puncaknya terjadi pada awal tahun 1990-an, tepatnya pada Munas Bandar Lampung tahun 1992 dengan munculnya corak baru dalam pola bermazhab NU, yaitu bermazhab secara *manhajī*. Kemudian pada tahun-tahun berikutnya, gagasan tajdid secara metodologis hadir sebagai penyempurna dan pengembangan terhadap gagasan tajdid metodologis yang diresmikan pada Munas Bandar Lampung tersebut. Untuk mengetahui akar genealogis gagasan tajdid dalam NU, sebagai organisasi keagamaan yang memilih pola bermazhab, maka dapat dilacak melalui gagasan tajdid metodologi yang berkembang di dunia Islam dalam bingkai mazhab.

Urgensi dan Historisitas Metode Bermazhab

1. Pemaknaan Bermazhab

Mazhab secara bahasa dapat diartikan sebagai pendapat (*view, opinion-ra'y*), kepercayaan, ideologi (*belief, ideology-al-mu'taqad*), doktrin, ajaran, paham, aliran (*doctrin, teacing, school, al-ta'līm wa al-ṭarīqah*).[2] Sementara secara terminologi, mazhab adalah jalan pikiran (pendapat/paham) yang ditempuh oleh seorang imam mujtahid dalam

---

[1]Pembaruan dalam bahasa Indonesia sering menggunakan kata modern, modernisasi dan modernisme. Modernisme dalam masyarakat Barat mengandung arti pikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Pikiran dan aliran ini memasuki wilayah agama, dan modernisme dalam hidup keagamaan di Barat mempunyai tujuan untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama Katolik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan dan filsafat modern. Aliran ini akhirnya melahirkan sekularisme di masyarakat Barat. Sebagaimana halnya di Barat, di dunia Islam juga timbul pikiran dan gerakan untuk menyesuaikan paham-paham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Lihat: Harun Nasution, *Pembaruan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, 14th ed., (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2014), h. 3-4.

[2]A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihād Sesuai Saintifik-Modern*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 17, lihat juga: Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, (Jakarta: Logos, 1997), h. 71.

menerapkan suatu hukum Islam dari al-Qur'ān dan al-Sunnah.[3] Oleh karena itu, mazhab adalah pokok pikiran atau dasar yang digunakan oleh mujtahid dalam memecahkan masalah atau meng-*istinbāṭ*-kan hukum Islam.[4] Menurut KH. Zainal Abidin Dimyathi, mazhab adalah:

أحكام المسائل الفرعية التي ذهب إليها واعتقدها واختارها الإمام المجتهد.

Artinya: "Hukum-hukum mengenai masalah cabang yang dijadikan pendapat, diyakini (kebenarannya) dan dipilih oleh imam mujtahid."[5]

Dengan demikian, bila kata "mazhab" dilekatkan pada nama seseorang, misalnya imam Syāfi'ī, maka yang dimaksud adalah pendapat atau jalan pikiran imam Syāfi'ī tentang suatu masalah hukum yang diambil dan di-*istinbāṭ*-kan dari al-Qur'ān dan al-Sunnah berdasarkan analisis dan ijtihad.[6] Demikian juga jika mazhab dilekatkan pada Mālikī, maka yang dimaksud adalah pendapat-pendapat imam Mālik atau pendapat ulama (mazhab Mālikī) setelah imam Mālik.[7] Dalam kajian fikih, mazhab adalah pendapat atau pemikiran peninggalan pembesar imam (mujtahid) yang oleh murid-muridnya dijadikan perhatian khusus, diperinci, dipraktikkan untuk memperjelas dan menolong pendapat-pendapat imamnya dengan cara mendukung melalui jalan pencarian dalil yang berbeda-beda.[8]

Adapun bermazhab, sebagaimana pendapat Ramaḍān al-Būṭī, adalah:

أن يقلد العامي أو من لم يبلغ رتبة الاجتهاد مذهب إمام مجتهد سواء التزم واحد بعينه أو عاش يتحول من واحد إلى آخر.

Artinya: "Mengikutinya orang awam atau orang yang belum sampai pada tingkatan berijtihad kepada mazhab imam mujtahid, baik dengan berpegang pada satu mazhab tertentu atau berpindah-pindah mazhab dari mazhab satu ke mazhab yang lain."[9]

---

[3]Said Agil Husin al-Munawar, "Mazhab dalam Pandangan NU: Fiqih dan Teologi" dalam Majalah *AULA*, No. 08, tahun XIV September 1992, h. 52.

[4]Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*..., h. 71.

[5]Zainal Abidin Dimyathi, *al-Idzā'ah al-Muhimmah fī Bayān Madzhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, (Semarang: Thah Putra, t.th.), h. 18.

[6]Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fikih "Tradisi" Pola Mazhab*, 2th eds., (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 131.

[7]Maryam Muhammad Ṣāliḥ al-Ẓufayrī, *Muṣṭalaḥāt al-Madzāhib al-Fiqhiyyah wa Asrār al-Fiqh al-Marmūz fi al-A'lām wa al-Kutub wa al-Ārā' wa al-Tarjīḥāt*, 2th eds., (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2012), h. 208.

[8]Musṭafā Riḍā al-Azharī, *al-Ṭuruq al-Manhajiyyah fi Taḥṣīl al-'Ulūm al-Syar'iyyah*, (T.tp, t.th.), h. 89.

[9]Muhammad Saīd Ramaḍān al-Buṭi, *Allā Madzhabiyyah; Akhṭaru Bid'ah Tuhaddid al-Syarā'ah al-Islāmiyyah*, (Damaskus: Dār al-Farabī, 2005), h. 17.

Bermazhab pada dasarnya dilakukan oleh orang yang tidak memiliki cukup perangkat di dalam berijtihad, dengan cara mengikuti ajaran atau pendapat imam mujtahid yang diyakini memiliki kompetensi dalam berijtihad, dan pada faktanya, umat Islam lebih banyak yang tidak memiliki kemampuan untuk melakukan ijtihad sehingga dalam tradisi Sunnī (*ahlus-sunnah wal-jamā'ah*), mayoritas dari mereka mengikuti salah satu mazhab yang empat (Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī dan Ḥanbalī), atau dalam tradisi Syī'ah mengikuti mazhab Zaydiyyah dan Ja'farīyyah. Oleh karena itu, menurut Waliyullah al-Dahlawī, mengikuti salah satu mazhab yang empat dalam konteks Sunnī akan menghasilkan sekian banyak kemaslahatan dan berpaling darinya akan melahirkan sekian banyak kerusakan (*mafsadah*). Hal ini dapat diuraikan melalui beberapa alasan:

1. Kesepakatan umat Islam untuk berpegang kepada generasi salaf terdahulu dalam upaya mengetahui ajaran Islam. Generasi sahabat berpegang kepada Rasulullah, generasi *tābi'īn* berpegang kepada generasi sahabat, dan generasi setelah *tābi'īn* berpegang kepada generasi *tābi'īn*, dan demikian pula dalam setiap generasi berpegang kepada generasi sebelumnya. Secara rasional, tradisi ini sangatlah baik karena ajaran agama hanya dapat diketahui melalui *naqlī* (riwayat) atau melalui *istinbāṭ* (ijtihad). Sedangkan *naqlī* tidak akan terjadi jika suatu generasi tidak menerimanya dari generasi sebelumnya secara langsung. Sementara dalam *istinbāṭ*, diharuskan mengetahui pendangan-pandangan ulama terdahulu agar hasil *istinbāṭ*-nya tidak keluar dari pendapat mereka sehingga diangap melanggar ijmak ulama yang dilarang oleh agama.
2. Mengikuti mazhab empat berarti mengikuti mayoritas umat Islam yang diperintahkan oleh Nabi Muhammad dalam hadisnya untuk mengikuti kelompok mayoritas (*al-sawād al-a'ẓam*).[10] Hal ini berangkat dari realitas sosial umat Islam, bahwa setelah mazhab-mazhab yang benar telah punah kecuali mazhab yang empat ini, maka mengikutinya berarti mengikuti kelompok mayoritas dan keluar darinya berarti keluar dari kelompok mayoritas.
3. Setelah masa generasi salaf, yang dikatakan sebagai sebaik-baik generasi, tidak dibolehkan berpegang kepada pendapat para ulama yang jahat, seperti para hakim yang curang dan para mufti yang

---

[10]Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Mājah (3930), Abd bin Humayid (1220), al-Ṭabranī dalam Musnad al-Syāmiyyīn (2069), al-Lalika'i dalam *I'tiqād ahl al-Sunnah* (153) dan Abu Nu'aym dalam *Ḥilyah al-Auliyā'*, vol. 9, h. 238. Hadis ini dinilai sahih oleh al-Suyūṭī dalam *Jāmi' al-Saghīr*, vol. 1, h. 88.

berfatwa mengikuti hawa nafsunya, kecuali apabila mereka menisbatkan apa yang mereka katakan kepada sebagian ulama salaf yang dikenal jujur, konsisten dalam agama dan amanat, baik penisbatan tersebut secara eksplisit maupun secara implisit. Demikian pula tidak boleh berpegang pada pendapat orang yang tidak diketahui kualifikasinya dalam melakukan ijtihad.[11]

Senada dengan al-Dahlawī, Mahsun menyatakan bahwa pola bermazhab kepada empat mazhab didasarkan pada beberapa alasan. *Pertama*, empat mazhab memiliki metode penggalian hukum (*ṭarīqah istinbāṭ al-ahkām*) yang hampir sama, yang masing-masing mempunyai validitas tersendiri dan tidak didapatkan dalam mazhab lainnya. Sementara selain mazhab yang empat dipandang kurang valid karena tidak memiliki mata rantai keilmuan (sanad). *Kedua*, mengikuti salah satu dari mazhab yang empat berarti mengikuti golongan terbesar atau mayoritas (*al-sawād al-a'ẓam*), sebagai golongan yang mendapat petunjuk dan terhindar dari kesalahan.[12] *Ketiga*, empat mazhab (imam mazhab) memiliki kualifikasi keilmuan yang istimewa karena telah mendapatkan pengakuan secara sosial oleh masyarakat luas dan masyarakat intelektual pada masanya sebagai orang yang telah memiliki kompetensi keilmuan sebagaimana yang disyaratkan dalam syarat-syarat menjadi mujtahid *muṭlaq* atau *mustaqil*.[13] Dengan demikian, bermazhab kepada salah satu mazhab yang empat memiliki beberapa keistimewaan yang antara lain adalah: (a) memiliki sanad yang sampai kepada Rasulullah; (b) memiliki pondasi (*uṣūl*) sebagai pijakan dalam bermazhab; (c) berlandaskan pada dalil; (d) memiliki kaidah; (e) pemikirannya terkodifikasi dengan baik melalui karya *matn*, *syarḥ*,

---

[11]Waliyullah al-Dahlawī, *'Iqd al-Jīd fi Aḥkām al-Ijtihād wa al-Taqlīd*, (T.tp.: Dār al-Fatḥ, T.th.), h. 40-43.

[12]Menurut Muhammad Bakhīt al-Muṭī'ī, ketika mazhab-mazhab yang benar telah punah dengan kematian para imamnya kecuali empat mazhab yang pengikutnya tersebar luas, maka mengikuti empat mazhab tersebut berarti mengikuti *al-sawād al-a'ẓam*, dan keluar dari empat mazhab tersebut berarti keluar dari *al-sawād al-a'ẓam*. Lihat: Muḥammad Bakhīt al-Muṭi'ī, *Sullam al-Wuṣūl Syarh Nihāyah al-Sūl*, vol. 3, (Mesir: Baḥrul 'Ulūm, t.th.), h. 921.

[13]Mujtahid mutlak atau *mustaqil* adalah mujtahid peringkat pertama yang memiliki kompetensi untuk menggali hukum secara langsung dari al-Qur'ān dan al-Sunnah, melakukan *qiyās*, *istiḥsān*, *al-maṣlaḥah*, dan metode penggalian hukum lainnya yang dianggap tepat. Lihat: Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1985), h. 309, dan Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis (Bermazhab Secara Manhajiy dan Implementasinya dalam Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama,* (Depok: Nadi Pustaka, 2015), h. 58-59.

ḥāsyiyah, *taqrīr*, dan *tanbihāt*; (f) memiliki metodologi; (g) tidak terjadi kontradiksi antara *uṣūl* (pokok), kaidah, cabang dan masalah-masalah dalam bermazhab; dan (h) memiliki tahapan atau jejang dalam bermazhab.[14]

Namun begitu, seyogyanya penganut pola bermazhab tidak boleh fanatik buta (*ta'aṣṣub*) terhadap mazhab yang diikutinya dengan membenarkan setiap pendapat yang datang dari mazhabnya dan menyalahkan pendapat di luar mazhab yang dianutnya, sehingga perlu menjadi kesadaran bersama bahwa, perbedaan pendapat (*khilāfiyah*) di kalangan mazhab merupakan sesuatu hal yang lumrah, sebab kemampuan akal manusia berbeda-beda. Oleh karena itu, perbedaan pendapat di kalangan mazhab merupakan sebuah keniscayaan, karena disebabkan antara lain oleh perbedaan persepsi dan interpretasi atau penafsiran, sesuai dengan kompetensi keilmuan dari masing-masing mujtahid.

2. Sejarah Lahirnya Metode Bermazhab

Metode bermazhab dalam hukum Islam yang dikenal dengan istilah usul fikih dalam praktiknya telah muncul bersamaan dengan munculnya fikih, karena secara metodologis, fikih tidak akan terwujud tanpa adanya metode *istinbāṭ*, dan metode *istinbāṭ* itulah sebagai inti dari usul fikih. Fikih sebagai produk ijtihad mulai muncul pada masa sahabat Nabi. Dalam melakukan ijtihad, secara praktis para sahabat telah menggunakan kaidah-kaidah usul fikih meskipun belum dirumuskan dalam satu disiplin ilmu. Kemampuan sahabat dalam bidang ini, di samping berakar dari bimbingan Nabi juga kemampuan bahasa Arabnya yang masih tinggi dan jernih. Hal ini membuat mereka mampu memahami teks-teks al-Qur'ān dan melakukan *qiyās* sebagai metode pengembangan hukum.[15] Oleh karena itu, begitu Rasulullah wafat, mereka sudah siap untuk menghadapi perkembangan sosial yang menghendaki pemecahan hukum dengan melakukan ijtihad, meskipun kaidah-kaidah usul fikih belum dirumuskan secara tertulis.[16] Apa yang dilakukan oleh para sahabat diwariskan kepada para *tābi'īn*, kemudian berkembang di era imam mujtahid dan berlanjut dari masa ke masa.[17]

---

[14]Musṭafā Riḍā al-Azharī, *al-Ṭuruq al-Manhajiyyah*..., h. 91-97.

[15]Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, 4th ed., (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012), h. 16.

[16]Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, h. 16-17, dengan mengutip Khudarī Bīk dalam kitab usul fikih-nya.

[17]Lihat: 'Abdul Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*,

Pada masa sahabat Nabi, setiap persoalan yang datang diselesaikan dengan merujuk langsung kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah. Jika tidak ditemukan dalam dua sumber tersebut, maka dilakukan ijtihad dengan cara mengeluarkan pendapat,[18] bermusyawarah, dan mencari jawabannya dari berbagai sudut pandang. Ketika sahabat sudah satu suara, maka khalīfah memutuskan persoalan yang muncul ketika itu dengan kesepakatan para sahabat, sehingga menjadi ijmak yang tidak boleh diperselisihkan.[19] Secara umum, ijtihad para sahabat tidak keluar dari dua kecenderungan, yaitu tekstual dan kontekstual. Perbedaan kedua pola tersebut hanya terletak pada intensitas dan porsi penggunaan wahyu dan akal, yang kecenderungannya masih dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*. Terkait dengan metode ijtihad sahabat, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. Ada yang berpendapat bahwa sahabat hanya memiliki satu metode ijtihad, yaitu *qiyās*. Ada juga yang berpendapat bahwa ada tiga tahap metode ijtihad sahabat, yaitu tafsir terhadap *naṣ*, *qiyās* terhadap *naṣ* dan ijmak, dan penalaran (termasuk di dalamnya *istiṣlāh* dan *istiḥsān*). Ada pula yang berpendapat bahwa metode ijtihad sahabat hanya terbatas pada *qiyās* dan *maṣlaḥah*.[20]

Kecenderungan dua corak pemikiran fikih sahabat (tekstual dan kontekstual) kemudian diwariskan kepada para *tābi'īn* dan berlanjut hingga generasi mazhab empat. Warisan corak teksual (tradisional) berakar pada Alī bin Abū Ṭālib, Aisyah, Ibnu 'Abbās, dan 'Abdullāh Ibnu 'Umar, yang berlanjut pada *tābi'īn* hingga sampai kepada imam Mālik sebagai tokoh imam *ahl al-ḥadīts* dan imam Aḥmad bin Hanbal. Sementara corak kontekstual (rasional) diwariskan oleh 'Umar bin Khatṭāb dan Ibnu Mas'ūd hingga sampai kepada imam Abū Ḥanīfah,

---

(Kuwayt: Dār al-Qalam, t.th.).

[18]Menurut Ibn al-Qayyim dalam *I'lām al-Muwaqqi'īn*..., vol. 1, h. 55, yang dikutip oleh 'Abdul Karīm Zaydān bahwa yang dimaksud dengan *ra'y* adalah apa yang dilihat oleh mata hati setelah melalui proses pemikiran dan perenungan, serta berusaha untuk mengetahui sisi yang benar dari berbagai perbedaan sudut pandang. Lihat: Abdul Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, h. 101.

[19]Sya'bān Muḥammad Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh al-Muyassar*, (Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 2008), h. 33-34, atau lihat pengantar Sya'bān dalam Nāṣiruddīn Abdullah bin 'Umar al-Bayḍāwī, *Minhāj al-Wuṣūl ilā ilm al-Uṣūl*, (Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 2008), h. 9.

[20]Lihat Disertasi Achmad Kholiq, *Metode Ijtihad Sahabat Dan Kontribusinya Terhadap Sistem Ijtihad Ulama Fiqih Abad II Dan III Hijriyah*, (Jakarat: UIN Syarif Hidayatullah, 2007).

sebagai tokoh imam *ahl al-ra'y*. Adapun Abū Bakar dan 'Utsmān berada di antara *ahl al-ḥadīts* dan *ahl al-ra'y* yang kemudian sampai kepada imam Syāfi'ī, sebagai tokoh yang dianggap moderat.[21]

Pada masa *tābi'īn*, metode *istinbāṭ* menjadi semakin jelas dan meluas disebabkan bertambah luasnya wilayah Islam sehingga banyak permasalahan baru yang muncul. Banyak para *tābi'īn* hasil didikan para sahabat yang mengkhususkan diri untuk berfatwa dan berijtihad, yang dalam fatwanya merujuk kepada al-Qur'ān, al-Sunnah, ijmak sahabat dan ijtihad (*qiyās*).[22] Hijaz dan Irak menjadi pusat keilmuan ketika itu. Irak menjadi pusat kedua setelah Hijaz karena banyaknya sahabat terkemuka yang melakukan imigrasi ke Irak. Kedua kutub ini akhirnya menjadi mazhab geografis, yang memiliki perbedaan metode satu sama lainnya sehingga berkonsekuensi pada perbedaan produk hukum yang dihasilkan. Jika Hijaz dikenal dengan madrasah (mazhab) *al-ḥadīts*, maka Irak dikenal dengan madrasah (mazhab) *al-ra'y*. Kemudian bertambah lagi di kawasan Syria yang dikenal dengan mazhab Syāmī.[23] Irak menjadi *madrasah al-ra'y* sangatlah wajar, karena ketika itu merupakan pusat Syī'ah dan Khawārij, dan banyak diproduksi hadis-hadis palsu (*mauḍū'*) untuk memberikan legitimasi sekte masing-masing. Tentu di tempat ini (Irak), peran akal sangat dibutuhkan dalam memilih dan memilah hadis, antara yang asli (sahih) dengan yang palsu (*mauḍū'*).[24]

---

[21]Lihat Disertasi Achmad Kholiq, dengan merujuk pendapat Farouq Abū Zayd dalam bukunya, *al-Syarī'ah al-Islāmiyah Bayna al-Muhāfiẓīn wa al-Mujaddidīn*, hal. 20-21. Adapun tokoh-tokoh sahabat yang pakar di bidang fatwa dapat diklasifikasikan sebagai berikut: Pada era *al-khulafā' al-rāsyidūn*, sahabat yang paling benyak mengeluarkan fatwa adalah 'Umar bin Khattāb, 'Abdullah bin Mas'ūd, 'Alī bin Abū Ṭālib, dan Zayd bin Tsābit. Sementara yang tidak terlalu banyak dan tidak pula terlalu sedikit (*mutawassiṭ*) di dalam mengeluarkan fatwa adalah Abū Bakar, 'Utsmān bin 'Affān, Abū Mūsā al-Asy'arī, Mu'ādz bin Jabal, Ubay bin Ka'ab, 'Abdurrahman bin 'Auf, Sa'ad bin Abī Waqqāṣ, Zubayr bin 'Awwām, Ṭalḥah bin 'Ubaydillah, 'Imrān bin Huṣayn, 'Ubādah bin Ṣāmit, Abū Bakrah, dan Ummu Salamah. Adapun yang sedikit dalam mengeluarkan fatwa adalah seperti Abū Dardā', Abū Dzarr al-Ghifārī, dan Abū 'Ubaydah bin Jarrah. Pada era pasca *al-khulafā al-rāsyidūn*, di Madīnah ada 'Aisyah, 'Abdullah bin 'Umar, Abū Hurayrah, di Makkah ada Abdullah bin 'Abbas, di Kufah ada 'Alqamah bin Qays, dan lain sebagainya. Lihat: As'ad 'Abdul Ghanī al-Sayyid al-Kafrāwī, "A'lām al-Tasyrī' al-Islāmī," dalam *Mausū'ah al-Tasyrī' al-Islāmī*, h. 90-102.

[22]Yusūf Muḥammad Maḥmūd Qāsim, "Tārīkh al-Tasyrī': Marāhiluhū wa Tadwīnuhū", dalam *Mausū'ah al-Tasyrī' al-Islāmī*, h. 212.

[23]Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, h. 136.

[24]Lihat: Yusūf Muḥammad Maḥmūd Qāsim, "Tārīkh al-Tasyrī': Marāhiluhū

Oleh karena itu, setiap mazhab geografis memiliki ciri khas tersendiri, sebagaimana mazhab personal. Mazhab Hijaz tidak suka membicarakan sesuatu yang tidak faktual. Karena hal itu menuntut peran penalaran, yang tidak mereka senangi kecuali dalam keadaan terpaksa, sehingga ulama Hijaz lebih menyukai melakukan rihlah ilmiah untuk mengumpulkan hadis-hadis. Berbeda dengan mazhab Irak yang memberikan keleluasaan dalam menggunakan penalaran, tidak takut berfatwa, dan menawarkan solusi terhadap sesuatu yang tidak faktual. Tentu dari berbagai kutub pemikiran, pada hakikatnya sama-sama menggunakan penalaran, hanya porsinya saja yang membedakan, dan perbedaan ini pada akhirnya melahirkan produk hukum yang berbeda-beda.

Adanya dua aliran ini merupakan akibat yang wajar dari situasi masing-masing wilayah, antara Hijaz dan Irak. Hijaz adalah tempat tinggal kenabian. Di situ Nabi Muhammad menetap, menyampaikan seruan, kemudian para sahabatnya menyambut, mendengarkan, memelihara sabda-sabda beliau dan menerapkannya, dan (Hijaz) tetap menjadi tempat tinggal dari para sahabat yang datang kemudian sampai beliau wafat. Kemudian mereka mewariskan apa saja yang mereka ketahui kepada generasi berikutnya, yaitu generasi *tābi'īn* yang bersemangat untuk tinggal di sana. Sementara Irak telah mempunyai peradabannya sendiri, sistem pemerintahannya, kompleksitas kehidupannya, dan tidak mendapatkan bagian dari Sunnah kecuali melalui para sahabat dan *tābi'īn* yang pindah ke sana, dan yang dibawa pindah oleh mereka pun masih lebih sedikit daripada yang ada di Hijaz. Padahal peristiwa-peristiwa (hukum), kebudayaan dan penalarannya, sebagai warisan masa lalunya lebih banyak daripada Hijaz. Karena itulah kebutuhan penduduk Irak terhadap penalaran lebih kuat terasa di banding Hijaz, dan penggunaannya juga lebih banyak mengingat sedikitnya sunnah pada mereka dan tidak memadai untuk semua tuntutan mereka, masih lagi ditambah dengan kecenderungan mereka untuk banyak membuat asumsi-asumsi dan perincian karena keinginan mendapatkan tambahan pengetahuan, penalaran mendalam dan pelaksanaan yang banyak.[25]

---

wa Tadwīnuhū", dalam *Mausū'ah al-Tasyrī' al-Islāmī*, h. 217.

[25]'Alī al-Khafīfī, "al-Ijtihād fi al-'Aṣr al-Tābi'īn wa Tābi' al-Tābi'īn", dalam *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Riyāḍ: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Su'ūd al-Islāmiyyah, 1984), h. 224-225.

Menurut Nurcholish Madjid, karakteristik mazhab tradisional (*ahl al-riwāyah*/*ahl al-ḥadīts*) dan mazhab rasional (*ahl al-ra'y*) hanya sekedar karakteristik gaya intelektual masing-masing daerah. Sedangkan pada peringkat individu, cukup banyak dari masing-masing daerah yang tidak mengikuti karakteristik umum tersebut, maka di kalangan orang-orang Hijaz terdapat seorang sarjana bernama Rabī'ah yang tergolong "Kelompok Penalaran," dan di kalangan para sarjana Irak, kelak, tampil seorang penganut dan pembela "Kelompok Riwayat" yang sangat tegar, yaitu Aḥmad ibn Ḥanbal. Di samping itu, membuat generalisasi bahwa sesuatu kelompok hanya melakukan satu metode penetapan hukum atau *tasyrī'*, apakah itu penuturan riwayat atau penalaran, adalah tidak tepat. Terdapat persilangan antara keduanya, meskipun masing-masing tetap dapat dikenali ciri utamanya dari kedua kategori tersebut, yang hal ini semakin memperkaya pemikiran hukum zaman *tābi'in*.[26]

---

[26]Nurcholish Madjid, "Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam", dalam Budhy Munawwar-Rahman (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Dalam Sejarah*, 2th eds., (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), h. 243. Secara umum, tokoh-tokoh pada masa tābi'īn dilihat dari letak teritorialnya adalah: Di Madīnah tampil cukup banyak sarjana, antara lain: Sa'īd bin al-Musayyab (w. 94 H./712 M.), Abū Bakar bin 'Abdurraḥmān (w. 94 H./712 H.), 'Urwah bin Zubayr (w. H./ 712 H.), al-Qāsim bin Muḥammad (w. 106-107 H./724-725 M.), Khārijah bin Zayd (w. 100 H./118 M.), Sulayman bin Yasār (w. 107 H./725 M.), 'Ubaydillāh bin 'Abdullāh bin 'Utbah (w. 98-99 H./116-117 M.) dan lain sebagainya; Di Makkah juga tampil beberapa sarjana, yang antara lain: Ṭāwus bin Kaysān (w. 106 H./724 M.), 'Aṭā' bin Abū Rabāḥ (w. 115 H./733 M.), Mujāhid bin Jabr (w. 103 H./121 M.), 'Ubayd bin 'Umayr (w. 74 H./693 M.), 'Amr bin Dinār (w. 126 H./743 M.), 'Ikrimah dan lainnya; Di Baṣrah, tokoh-tokoh yang tampil antara lain: Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H./728 M.), Abū al-Sya'tsa' Jābir bin Zayd (w. 93 H./711 M.), Muhammad bin Sirīn (w. 110 H./728 M.) dan lainnya; Di Kufah tampil beberapa sarjana, antara lain: Masrūq bin al-Ajda' (w. 63 H./682 H.), al-Aswad bin Yazīd (w. 94-95 H./712-713 M.), Syurayh al-Qāḍī (w. 78 H./697 M.), Ibrāhīm al-Nakha'ī (w. 96 H./714 M.), dan lainnya. Di Syiria juga tampil tokoh-tokoh seperti Qubayṣah bin Ḍu'ayb (w. 86 H./705 M.), 'Umar bin 'Abdul 'Azīz (101 H./719 M.), Rajā' bin Haywah (w. 112 H./730 M.), Makḥul (w. 113 H./731 M.), dan lainnya. Lihat: Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, vol. 1, (al- Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 1423 H.), h. 17-91. Lihat juga: As'ad 'Abdul Ghanī al-Sayyid al-Kafrāwī, "A'lām al-Tasyrī' al-Islāmī", dalam *Mausū'ah al-Tasyrī' al-Islāmī*, h. 98-108. Catatan Kamali, mazhab geografis hanya berpusat pada dua tempat, yaitu Hijaz (Makkah dan Madinah) dan Irak (Baṣrah dan Kufah). Lihat: Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah…*,h. 90. Sementara menurut Joseph Schacht mazhab geografis berpusat pada tiga tempat dengan tambahan mazhab Syria, dan satu-satunya tokohnya adalah Auzā'ī. Lihat: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan*

Dalam sejarahnya, pada abad pertama dan kedua Hijriyah, masyarakat muslim belum secara keseluruhan mengikuti mazhab fikih tertentu. Pada waktu itu, mengikuti pendapat atau fatwa mazhab ulama tertentu bukanlah hal yang popular, sehingga berkaitan dengan kewajiban sehari-hari seperti tata cara berwudu, mandi, salat, zakat dan lain sebagainya, mereka belajar kepada orang tua dan guru agama setempat secara turun temurun. Jika ditemukan persoalan baru yang membutuhkan penyelesaian hukum, maka mereka meminta fatwa kepada mufti yang mereka temui tanpa memandang mazhabnya secara khusus.[27] Baru setelah abad kedua Hijriyah, tradisi bermazhab dengan mengikuti mazhab-mazhab yang dibangun oleh para mujtahid (mazhab personal) tersebar luas di kalangan masyarakat muslim. Sedikit sekali orang yang tidak bermazhab, karena pada saat itu bermazhab menjadi kewajiban mereka.[28]

Setiap mazhab memiliki ciri khas tersendiri, baik dalam hal metode maupun produk hukum yang dihasilkan. Perbedaan metode telah melahirkan produk hukum yang berbeda pula, sehingga perbedaan pendapat ulama merupakan sesuatu yang tidak dapat dihindari. Dalam kitab-kitab perbandingan mazhab,[29] terdapat banyak contoh yang memberikan gambaran bahwa walaupun dalil yang digunakan sama namun tak jarang hukum yang dihasilkannya berbeda, atau kasus yang sama mendapatkan jawaban hukum yang berbeda, tergantung sudut pandang dan metode yang digunakannya. Bahkan terkadang, walaupun metode yang digunakan sama namun apabila sarana (*'illat*) yang digunakannya berbeda, juga akan melahirkan keputusan hukum yang berbeda pula.[30] Tentu faktor perbedaan metode bukanlah satu-satunya penyebab terjadinya perbedaan keputusan hukum, ada faktor lain seperti faktor tempat, kondisi sosial, kondisi zaman dan lain sebagainya

---

Jurisprudence ..., h. 136.

[27]Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, h. Dalam konteks ini, pendapat Joseph Schacht mendapatkan pembenaran bahwa sebelum muculnya mazhab personal, mazhab yang berlaku bersifat geografis atau regional, sehingga masyarakat tidak terikat dengan tokoh mazhab tertentu. Lihat: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*..., h. 61-137.

[28]Waliyullah al-Dahlawī, *al-Inṣāf fi Bayān Sabab al-Ikhtilāf*, 28-30.

[29]Lihat: *al-Fiqh 'alā al-Madzāhib al-Arba'ah* karya Abdurrahman al-Jazirī, *Bidāyah al-Mujtahid* karya Ibnu Rusyd, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū* karya Wahbah al-ZuhaylĪ, dan lain sebagainya.

[30]Lihat disertasi Musṭafā Sa'īd Khinn, *Atsar al-Ikhtilāf fi al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fi al-Ikhtilāf al-Fuqahā'*, 7th eds., (Beirūt: al-Resalah Publishers, 1998).

yang juga ikut andil dalam melahirkan perbedaan keputusan hukum.[31]

Dalam tradisi Sunnī (*ahlus-sunnah wal-jamā'ah*), ada empat mazhab dalam bidang fikih yang popular dan disepakati untuk diikuti, yaitu mazhab Ḥanafī,[32] mazhab Mālikī,[33] mazhab Syāfi'ī,[34] dan mazhab Ḥanbalī.[35] Keempat mazhab ini bertahan hingga sekarang dan tersebar luas di berbagai negara. Bertahannya keempat mazhab ini hingga sekarang, boleh jadi disebabkan karena mewarisi pengikut yang setia, yang mampu menyebarkan pemikiran dan metode mazhabnya dari satu generasi ke generasi lainnya. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, sebagai tokoh mazhab Ḥanafī, Abū Hanīfah sangat ketat dalam menerima dan mengamalkan hadis. Hal ini sangat beralasan karena menjamurnya hadis-hadis palsu di lingkungannya, sehingga menuntut Abū Hanīfah meletakkan syarat-syarat yang ketat dalam penerimaan hadis. Oleh karenanya, Abū Hanīfah hanya menerima sedikit hadis saja, sehingga berimplikasi pada corak mazhab ini yang dikenal dengan mazhab *ahl al-ra'y*. Latar belakang metropolis bagi Ḥanafiyyah sangat nampak dalam hasil penentuan hukum Islam. Artinya tradisi Kufah telah mewarnai produk hukum Ḥanafiyyah, di samping juga karena faktor metode dan faktor-faktor lainnya. Jika di Irak ada Abū Hanīfah, maka di Hijaz muncul imam Mālik yang menjadi representasi dari mazhab tradisional (*ahl al-ḥadīts*). Secara umum, mazhab ini berbeda dengan mazhab Ḥanafī, yang didominasi oleh *ra'y*. Malah sebaliknya, mazhab Mālikī jarang menggunakan penalaran. Hal ini karena Madinah merupakan pusat lahirnya hadis, sehingga mazhab ini dikenal dengan mazhab *ahl al-ḥadīts*. Namun begitu, dengan teori *maṣlaḥah mursalah* yang menjadi salah satu metode *istinbāṭ* hukumnya, menunjukkan sisi rasionalitas fikih Mālikī, sekalipun imam Mālik sendiri berada di lingkungan masyarakat tradisional yang kuat. *Maṣlaḥah mursalah* ini

---

[31]Lihat: A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihād Sesuai Saintifik-Modern*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 46-50.

[32]Mazhab Ḥanafī dinisbatkan kepada tokohnya yaitu Abū Hanīfah al-Nu'mān bin Tsābit bin Zuṭā' (80-150 H./699-767 M.).

[33]Mazhab Mālikī dinisbatkan pada Mālik bin Anas bin Abī 'Āmir bin 'Amr bin al-Hārits al-Aṣbahī al-Madanī (94-176 H./714-795 M.).

[34]Mazhab Syāfi'ī dinisbatkan pada Abū 'Abdillah Muḥammad bin Idrīs bin al-'Abbās bin 'Utsmān bin Syāfi' bin al-Sā'ib bin 'Ubayd bin 'Abd Yazīd bin Hāsyim bin al-Muttạlib bin 'Abd Manāf al-Muttạlibī al-QuraySyī (150-204 H./767-812).

[35]Mazhab Ḥanbalī dinisbatkan pada Abū 'Abdillah Aḥmad bin Muḥammad Ibn Ḥanbal bin Hilāl al-Syaybānī (164-241 H. /781-855 M.). Lihat: Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, h. 169-181.

digunakan dalam rangka dinamisasi pemikiran fikihnya agar sejalan dengan dinamika masyarakatnya.[36]

Di antara dua kutub mazhab di atas, mazhab Syāfi'ī dikenal dengan mazhab moderat karena menjembatani dua aliran sebelumnya, yaitu aliran rasional (Ḥanafī) dan aliran tradisional (Mālikī). Imam Syāfi'ī dianggap sebagai orang pertama yang melakukan kodifikasi ilmu usul fikih, sehingga kitab *al-Risālah*-nya dianggap sebagai kitab pertama dalam bidang ilmu usul fikih.[37] Anggapan ini hampir menjadi konsensus di kalangan ulama.[38] Sementara Imam Aḥmad bin Hanbal berbeda dengan mazhab Ḥanafī yang dengan menggunakan *istiḥsān* dapat mencakup tradisi dan mazhab Mālikī yang menggunakan tradisi

---

[36]Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih*..., 150-151.

[37]Imam al-Syāfi'ī tidak menamakan kitabnya dengan sebutan "al-Risālah", melainkan menyebutnya dengan sebutan *al-kitāb*, *kitābī* atau *kitābunā*. Penyebutan al-Risālah lebih disebabkan karena kitab ini ditulis dalam bentuk surat (*risālah*) yang dikirimkan kepada imam Abdurrahman bin Mahdī. Lihat: al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, h. 96, atau Sya'ban Muhammad Ismail, *Uṣūl al-Fiqh al-Muyassar*, h. 57.

[38]Mazhab Syāfi'ī dalam ber-*istinbāṭ* hukum dan dalam melakukan ijtihad menggunakan metode sesuai dengan urutannya. al-Qur'ān dan al-Sunnah berada di posisi tingkat pertama, sementara *ijmā'* menempati posisi kedua, sedangkan tingkatan ketiga adalah pendapat sebagian sahabat yang tidak diperselisihkan, dan tingkatan keempat adalah perbedaan pendapat para sahabat. Ketika sahabat berbeda pendapat, maka imam Syāfi'ī memilih pendapat yang paling mendekati al-Qur'ān dan al-Sunnah. Namun jika tidak jelas mana yang paling dekat, maka yang dipilih adalah pendapat-pendapat *al-khulafā' al-rāsyidīn*. Sementara *qiyās* menempati posisi terakhir. Lihat: Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, (al-Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2016). Ketika imam Syāfi'ī menjadikan al-Sunnah satu tingkat dengan al-Qur'ān, bukan berarti imam Syāfi'ī menyamakan kedudukan al-Qur'ān dan al-Sunnah dari berbagai aspeknya. al-Qur'ān merupakan kalamullah yang bersifat *mutawātir* dan membacanya bernilai ibadah, sementara al-Sunnah kebanyakan tidak *mutawātir* dan membacanya tidak dianggap ibadah, serta bukan pula kalamullah. Adapun kaitannya dengan penyamaan ini, erat kaitannya dalam persoalan fikih (dalam hal mengeluarkan dan menjelaskan hukum-hukum cabang) di mana imam Syāfi'ī menemukan bahwa al-Qur'ān mencakup pembahasan secara global dan banyak juga yang spesifik. Sementara al-Sunnah berfungsi menyempurnakan penjelasan al-Qur'ān dan memerinci yang global. Oleh karena itu, al-Sunnah berfungsi sebagai penjelas terhadap al-Qur'ān dalam hal yang bersifat global dan memerinci yang *mujmal*, sehingga tidak mungkin sesuatu itu menjadi penjelas kecuali ia berada pada posisi yang sama dengan yang dijelaskan, dan para sahabat pun banyak yang mempunyai anggapan seperti itu. Sementara dalam hal pengenalan akidah, imam Syāfi'ī dengan tegas mengatakan bahwa al-Sunnah tidak satu tingkat dengan al-Qur'ān. Lihat: Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madzāhib al-Islāmiyyah*..., h. 430-431.

masyarakat Madinah, mazhab Ḥanbalī meskipun dari Irak sebagai kota metropolitan namun sangat tidak menerima tradisi.[39] Menurut 'Abdullah Rabī' 'Abdullah Muhammad, kebanyakan pendapat mazhab Ḥanbalī sama dengan mazhab lainnya, bahkan ada sebagian pendapatnya yang malah lebih mudah dari pada mazhab lainnya. Namun begitu, banyak yang beranggapan bahwa mazhab Ḥanbalī merupakan mazhab yang ekstrim. Anggapan (tuduhan) bahwa mazhab ini sangat ketat (*tasyaddud*) bermuara minimal pada dua sebab. *Pertama*, karena mazhab ini tidak menerima *qiyās* kecuali hanya dalam keadaan darurat. *Kedua*, pengikut imam Ibn Ḥanbal pada abad keempat Hijriyah yang berdomisili di Baghdad sangat fanatik terhadap pendapat-pendapat mazhabnya yang ekstrim dan menganggap buruk kelompok dari kalangan Syāfi'iyyah yang menyelisihinya.[40]

Selain mazhab Sunnī, terdapat pula mazhab atau sekte dalam Syī'ah yang di dalamnya terdapat banyak *firqah* (sekte), yang antara satu dan lainnya memiliki metode berbeda dalam melahirkan hukum. Di antara sekian banyak sekte Syī'ah adalah Zaydiyyah,[41] yang merupakan bagian dari sekte Syī'ah yang moderat. Mazhab ini tersebar di Irak, Asia Tenggara, Semenanjung Arab, dan Yaman. Sementara pada masa sekarang, mazhab ini berpusat di Yaman Selatan. Imam mazhab ini tidak mewarisi metode atau metode *istinbāṭ* hukum Islam, melainkan para pakar fikih mazhab ini yang melakukan kodifikasi usul fikih mazhab Zaydiyyah dengan merujuk kepada produk hukum (*al-furū'*) yang dikutip dari imam-imam mazhab Zaydiyyah atau dari pendapat imamnya secara eksplisit.[42]

---

[39]Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madzāhib al-Islamiyyah*..., h. 491-497, Mahmūd Hamdī Zaqzūq, *Mausū'ah al-Tasyri' al-Islami*, h. 81-82.

[40]Abdullah Rabi' Abdullah Muhammad, "Uṣūl al-Madzāhib al-Fiqhiyyah"..., h.83-84. Imam Aḥmad bin Hanbal membangun landasan fikihnya dengan lima pondasi, yaitu: al-Qur'ān dan al-Sunnah, *fatwā al-ṣaḥābah* baik yang disepakati maupun yang diperselisihkan, menerima hadis *mursal* dan hadis *ḍā'if* jika tidak ditemukan dalil lain yang menolaknya, dan *qiyās*. Imam Ibn Hanbal mendahulukan *naṣ* al-Qur'ān dari pada dalil lainnya, sebagaimana juga al-Sunnah, termasuk juga hadis *aḥād*, yang diposisikan berada lebih tinggi dari pada pemikiran manusia lainnya, sekalipun yang menyelisihinya adalah seorang mujtahid atau fukaha terkemuka. Lihat: Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*..., vol. 1, h. 22.

[41]Mazhab ini dinisbatkan kepada imam Zayd bin 'Alī Zaynal Ābidīn bin al-Husayn bin 'Alī bin Abū Ṭālib. Zaydiyyah berpandangan bahwa yang paling berhak menjadi khalifah adalah 'Alī kemudian Ḥasan lalu Ḥusein dan berikutnya 'Alī Zaynal 'Ābidīn lalu Zayd bin 'Alī Zaynal 'Ābidīn bin Husein bin 'Āli.

[42]Abdul Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah*..., h. 146.

Secara keseluruhan, pandangan mazhab ini banyak berkesesuaian dengan mazhab Sunnī, walaupun tentu ada sebagian yang berbeda. Oleh karena itu, dalam bidang fikih mazhab Zaydiyyah lebih dekat dengan mazhab Sunnī dari pada mazhab Syī'ah. Menurut Abū Zahrah, dalam bidang muamalah mazhab Zaydiyyah dekat dengan mazhab Ḥanafī, apalagi Abū Hanīfah pernah belajar kepada imam Zayd.[43] Ringkasnya, diakui bahwa fikih Zaydiyyah merupakan bentuk fikih yang memiliki ciri-ciri tersendiri, namun dalam pandangan-pandangannya tidak jauh berbeda dengan fikih mazhab Sunnī (yang empat).[44] Hal yang menarik dari mazhab Zaydiyyah adalah, mazhab ini tidak pernah menutup pintu ijtihad untuk selamanya, kendati bentuk ijtihad yang mereka lakukan bukan ijtihad mutlak. Oleh sebab itu, tidak mengherankan jika di dalam mazhab ini muncul beberapa mujtahid yang mendirikan cabang-cabang mazhab Zaydiyyah, seperti mazhab Qāsimiyyah, Hadawiyyah, Nāṣiriyyah, dan lain sebagainya.[45]

Di antara mazhab Syī'ah lainnya adalah mazhab Imāmiyyah, yang dikenal dengan mazhab Ja'farī.[46] Dalam mazhab imāmiyyah terdapat banyak sekte, ada yang mengatakan sampai tujuh puluh sekte, namun yang paling terkenal adalah *imāmiyyah itsnā 'asyariyyah* dan *imāmiyyah Ismā'iliyyah*. Mazhab ini banyak berkembang di Iran, Irak, India, Pakistan, Lebanon, dan Syam. Pemikiran mazhab Ja'farī dalam bidang fikih sebagiannya sesuai dengan mazhab Sunnī yang empat (Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī dan Ḥanbalī), namun sebagian yang lainnya berbeda. Sunnah dalam pandangan mazhab ini mencakup perkataan Nabi dan perkataan imamnya. Sunnah dapat dijadikan sumber hukum Islam apabila telah disahihkan melalui jalur imam-imam Syī'ah. Oleh karena itu, dalam mazhab Ja'farī tidak ada bedanya apa yang ditetapkan oleh Nabi dengan apa yang ditetapkan oleh imam mereka, semuanya wajib diikuti. Alasannya, karena apa yang ada pada diri imamnya pada hakikatnya adalah datang dari Nabi, bukan semata-mata datang dari

---

[43]Abu Zahrah, *al-Imam Zayd: Hayātuhū wa 'aṣruhū wa arā'uhū wa fiqhuhū*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1974), h. 494.

[44]Nasrun Rusli, "Konsep Ijtihad al-Syaukani dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam di Indonesia", (Disertasi S3 IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1998), h. 103.

[45]Abu Zahrah, *al-Imam Zayd*..., h. 471.

[46]Mazhab ini disandarkan kepada imam Ja'far al-Ṣādiq bin Muḥammad al-Bāqir bin 'Alī Zaynal 'Ābidīn bin Ḥusein bin 'Alī bin Abū Ṭālib (w. 148 H.). Imam Ja'far adalah keponakan imam Zayd yang menjadi tokoh mazhab Zaydiyyah.

ijtihad atau pendapat imamnya.[47] Jika dalam mazhab Zaydiyyah, akal (*al-ʻaql al-yaqīniyyah*) didahulukan dari dalil-dalil lainnya, maka dalam mazhab Jaʻfarī (*imāmiyyah*) akal dan *istiṣḥāb* didahulukan dari pada *qiyās*.[48]

Selain mazhab di atas, pernah muncul pula mazhab-mazhab yang mewarnai sejarah hukum Islam, namun pada akhirnya terlupakan dengan wafatnya pendiri mazhab atau pasca wafatnya masih ada tetapi tidak bertahan lama, yang kemudian hilang ditelan zaman. Di antara mazhab-mazhab yang pernah ada lalu menghilang adalah mazhab al-Auzāʻī (w. 157 H.). Mazhab ini dinisbatkan kepada nama tokohnya, yaitu Abū ʻAmr ʻAbdurrahman bin Muhammad al-Auzāʻī. Auzāʻī dikenal sebagai ulama yang menganut mazhab (madrasah) hadis. Mazhab ini tersebar di Syam (Syria) dan Andalusia, akan tetapi tidak bertahan lama, semakin menyusut dan pengikutnya sedikit hingga akhirnya hilang. Mazhab Auzāʻī bertahan sekitar dua ratus dua puluh tahun lamanya setelah itu hilang. Pendapat-pendapat Auzāʻī tidak terkodifikasi dengan baik sehingga tidak tersisa kecuali sebagian pendapatnya yang disebutkan dalam kitab-kitab yang membicarakan tentang perbedaan pendapat.[49]

Ada juga mazhab al-Tsaurī (w. 161 H.), yang juga dinisbatkan kepada nama tokohnya, yaitu Abū ʻĀbdillah Sufyān bin Saʻīd bin Masrūq al-Tsaurī al-Kūfī. Mazhab ini tidak bertahan lama disebabkan sedikit pengikutnya dan hilang sepeninggal Sufyān al-Tsaurī.[50] Ia meninggalkan warisan keilmuan berupa kitab tafsir, kitab Farā'iḍ, kitab Iʻtiqād, kitab al-Jāmiʻ al-Kabīr dalam bidang hadis yang disandarkan pada risalah tentang zuhud, nasihat dan wasiat.[51] Selain al-Tsaurī, ada juga mazhab al-Layts bin Saʻad (w. 175 H.). Mazhab ini dinisbatkan kepada nama tokohnya, yaitu Abū al-Hārits al-Layts bin Saʻad bin ʻAbdurrahmān al-Fahmī al-Miṣrī, yang merupakan ahli fikih di kota Mesir. al-Layts bin Saʻad sering terlibat dalam perbedaan pendapat dan perdebatan melalui surat-surat yang dilayangkan kepada imam Mālik. Hal ini menggambarkan luasnya keilmuan dan kepakarannya di bidang fikih. Bahkan menurut imam Syāfiʻī, al-Layts lebih pakar di bidang fikih dari pada imam Mālik. Berhubung al-Layts bin Saʻad tidak mengkodifikasi

---

[47]Abdul Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah*..., h. 147.

[48]Lihat: Abdullah Rabi' Abdullah Muhammad, "*Uṣūl al-Mazhāhib al-Fiqhiyyah*", h. 63-86.

[49]al-Dzahabī, *Tadzkirah al-Huffāẓ*, 1/172, dan Abdul Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah*..., h. 149.

[50]Abdul Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarīʻah*..., h. 149.

[51]Ilyās Dardūr, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, h. 405.

mazhabnya dan karena sedikitnya pengikut yang menyebarkan mazhabnya, maka sejak akhir abad kedua, tidak lama dari sepeninggal imamnya mazhab ini menghilang .[52]

Salah satu mazhab yang hilang namun pendapatnya masih bertebaran di kitab-kitab fikih perbandingan adalah mazhab Ẓāhirī dengan tokohnya Abū Sulaymān Dāwud bin Alī ibn Khalaf al-Aṣbahānī (w. 270), yang dikenal dengan sebutan al-Ẓāhirī. Mazhab ini dikenal dengan mazhab Ẓāhirī (tekstual) karena hanya berpegang pada ẓāhir teks dan tidak memperhatikan tujuan dan ʻillat hukum, sehingga mazhab ini hanya berpegang pada teks dan menafikan konteks. Oleh karena itu, dalam mazhab Ẓāhirī, sebagian mujtahidnya menolak *qiyās* sebagai sumber hukum Islam.[53] Ẓāhirī menganggap bahwa teks (al-Qur'ān dan al-Sunnah) mencakup seluruh kasuistik melintasi zaman, sehingga menolak adanya ʻillat teks karena beranggapan bahwa teks seluruhnya bersifat *ta'abbudī*, menolak *maṣlaḥah mursalah* dan *sadd al-dzarī'ah*, memperluas wilayah (melonggarkan) *istiṣḥāb*, mengharamkan taklid dan mewajibkan ijtihad kepada setiap individu serta mensyaratkan adanya keyakinan di dalam dalil dan menolak *ẓan* walaupun *rājih*.[54] Mazhab ini tersebar pesat di Andalusia melalui salah satu penganut mazhab ini, yaitu ʻAlī bin Aḥmad bin Ghālib bin Ḥazm pemilik kitab al-Muḥallā.[55]

Selain mazhab di atas, ada lagi yang tak kalah masyhurnya karena meninggalkan karya monumental, yaitu mazhab Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Mazhab ini dinisbatkan kepada nama tokohnya, yaitu Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H.). al-Ṭabarī menjadi mujtahid yang tidak terikat dengan mazhab manapun kecuali berpegang pada dalil, sehingga mempunyai pengikut sendiri. Mazhab ini hanya terbatas di Baghdad kemudian hilang setelah kewafatannya. al-Ṭabarī meninggalkan karya-karya berharga yang bertahan hingga sekarang. Karya tafsirnya dengan judul *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* yang terkenal dengan sebutan tafsir al-Ṭabarī masyhur hingga hari ini, sebagaimana kemasyhuran karya lainnya di bidang sejarah yang diberi

---

[52]Abdul Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah*..., h. 149, dan Ilyās Dardūr, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, h. 406-407.

[53]'Abdul Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, (Kuwait: Dār al-Qalam, t.th), h. 74.

[54]Abū al-Faḍl 'Abdussalām bin Muḥammad bin 'Abdul Karīm, *al-Tajdīd wa al-Mujaddidūn fī Uṣūl al-Fiqh*...., h. 173.

[55]Abdullah Rabī' Abdullah Muḥammad, "*Uṣūl al-Madzāhib al-Fiqhiyyah*", h. 84.

nama *Tarīkh al-Ṭabarī*. Dalam karya tafsirnya, al-Ṭabarī banyak menjelaskan tentang hukum-hukum fikih yang digali dari ayat-ayat al-Qur'ān dan pendapat para pakar fikih terdahulu, baik yang sudah hilang mazhabnya maupun yang masih tersisa.[56]

Tentu selain nama-nama mazhab di atas, masih banyak mazhab-mazhab lainnya yang pernah mewarnai sejarah hukum Islam, namun pada akhirnya hilang ditelan zaman.[57] Sebagaimana dalam catatan Mohammad Hashim Kamali yang telah disinggung pada bab pendahuluan bahwa, ada sekitar lima ratus mazhab dan sekte yang pernah ada namun hilang pada sekitar awal abad ke-3 Hijriyah atau 9 Masehi.

Diskursus Tajdid dalam Metodologi Hukum Islam

1. Konsep Tajdid dalam Hukum Islam

Pembaruan di dunia Islam, khususnya dalam bidang hukum Islam, dikenal dengan istilah *al-tajdīd*. Disinyalir istilah ini diadopsi dari hadis Nabi bahwa setiap satu abad akan datang *mujaddid* (pembaru) yang memperbarui terhadap urusan agama,[58] yang merupakan implementasi dari firman Allah bahwa Allah senantiasa menjaga agama (al-Qur'an).[59] Salah satu cara Allah menjaga firman-Nya adalah dengan diutusnya seorang *mujaddid*, sehingga dari waktu ke waktu pembaruan hukum Islam sering dilakukan, termasuk pembaruan metodenya.

---

[56]Abdul Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah*..., h. 151.

[57]Lihat: Nawwār bin al-Syublī, *al-Asās fī Fiqh al-Khilāf*, 2th eds, (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2015), h. 93-96.

[58]Redaksi hadis riwayat Abū Dāwud dari Sulaymān bin Dāwud al-Mahrī dari Ibn Wahab dari Sa'īd bin Abū Ayyūb dari Syarāḥīl bin Yazīd al-Ma'āfirī dari Abu 'Alqamah dari Abū Hurayrah adalah:

إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا

Lihat: Abū Dāwud Sulaymān Ibn al-Asy'ats al-Sijistānī, *Sunan Abī Dawūd*, vol. 4, (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th.), h. 178. Lihat juga dari jalur yang sama, yaitu jalur Ibn Wahab, dalam kitab: *al-Mu'jam al-Kabīr* (19/467) dan *al-Mu'jam al-Ausaṭ li al-Ṭabrānī* (6/324). Mayoritas ulama memahami bahwa yang dimaksud dengan "ummah" dalam hadis ini adalah mayoritas kaum muslimin. Sementara pengertian "man" tidak mesti seorang (individu), tetapi juga dapat diartikan jama'. Adapun pengertian "seratus tahun" adalah abad Hijriyah dan dimulai pada awal abad itu. Lihat: Abū Tayyib Muḥammad Syams al-Haq 'Aẓīm Abadī, *Syarḥ 'Aun al-Ma'bud ala Sunan Abī Dawūd*, vol. 11 (Madīnah: Maktabah Salafiyah, 1969), h. 386; Abd al-Ma'būd al-Saidī, *al-Mujaddidūn fi al-Islām*, (Kairo: Maktabah al-Adab, t.th), h. 9.

[59]Firman Allah: "*Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al Qur'an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya*." (al-Hijr: 9).

Secara bahasa, tajdid memiliki arti pembaruan. Sementara dari segi istilah, tajdid memiliki dua arti: (1) pemurnian; dan (2) peningkatan, pengembangan, modernisasi, dan yang semakna dengannya. Pemurnian sebagai arti tajdid yang pertama, dimaksudkan sebagai pemeliharaan muatan ajaran Islam yang berdasarkan dan bersumber dari al-Qur'ān dan *sunnah ṣaḥīḥah*. Sedangkan arti peningkatan, pengembangan, modernisasi, dan yang semakna dengannya, tajdid dimaksudkan sebagai penafsiran, pengamalan, dan perwujudan ajaran Islam dengan tetap berpegang teguh kepada al-Qur'ān dan *sunnah ṣaḥīḥah*.[60]

Menurut 'Aẓīm Abādī, mengacu pada makna pertama, tajdid dapat dimaknai sebagai menghidupkan sesuatu yang telah hilang dari pengamalan al-Qur'ān dan al-Sunnah serta menyuruh untuk berperilaku sesuai dengan tuntunan keduanya, dan mematikan sesuatu yang muncul dari berbagai bid'ah dan kebaruan.[61] Dengan kata lain, tajdid adalah menghidupkan dan membangkitkan kembali ajaran-ajaran agama yang ilmiah, dengan memelihara teks agama yang benar dan murni. Oleh karena itu, menurut Wahīd Khān, tajdid dalam kaitannya dengan agama Islam, bukan berarti membuat sesuatu yang baru, melainkan membersihkan agama ketuhanan ini dari kotoran yang menutupinya, dan membawa pada bentuk asal yang bersih dan murni.[62] Menurut 'Imārah, tajdid bukan berarti membatalkan kesempurnaan dan ketetapan agama, melainkan sebagai upaya melanjutkan pengaruh agama yang sempurna dan kekal dalam berdialog dengan ruang dan fenomena baru serta menjaga keabadian dasar agama agar tetap relevan melintasi ruang dan waktu.[63] Oleh karena itu, menurut Muhammad Ābid al-Jābirī, tajdid yang sebenarnya dan yang dibutuhkan adalah menemukan solusi-solusi ilmiah untuk masalah yang menimpa zaman ini dan belum ada padanannya di zaman terdahulu. Solusi yang mampu menjawab keterbelakangan dunia Islam, dan mampu membawa ke arah kemajuan, yaitu jalan yang sesuai dengan perkembangan zaman dan berkontribusi dalam menghadirkan kegemilangan.[64]

---

[60]Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*: *Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur*, (Jakarta: Kompas, 2010), h. 121-122.

[61]'Aẓīm Abādī, *'Aun al-Ma'būd Syarḥ Sunan Abī Dāwud*, vol. 11, h. 263.

[62]Wahīd Khān, *Tajdīd 'Ulūm al-Dīn*, (Mesir: Dār al-Ṣaḥwah, 1986), h. 9.

[63]Muḥammad 'Imārah, *Izālah al-Syubuhāt 'an Ma'ānī al-Muṣṭalahāt*, (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010), h. 186-187.

[64]Muhammad Ābid al-Jābirī, *Wijhah al-Naẓar*, (Beirūt: Markaz Dirāsāt al-

Sejalan dengan pendapat di atas, menurut kyai Aḥmad Siddiq, tajdid bukan mengganti unsur-unsur Islam dengan sesuatu yang baru, melainkan memulihkan Islam menjadi bersih kembali seperti semula dan menggalakkan kembali amalan-amalan yang pelaksanaannya terbengkalai. Dengan pemaknaan tajdid seperti ini, maka tajdid memiliki tiga fungsi: (1) *al-i'ādah* (pemulihan ajaran Islam); (2) *al-ibānah* (membedakan yang sunnah dari yang bid'ah secara cermat oleh para ahlinya); dan (3) *al-ihyā'* (menghidupkan kembali bagian-bagian dari ajaran Islam yang pengamalannya terbengkalai atau terhenti).[65] Oleh karena itu, seorang pembaru (*mujaddid*) harus memiliki tiga persyaratan: (a) penguasaan yang luas dan mendalam terhadap ajaran Islam, mulai dari *ḥikmah al-tasyrī'*, *falsafah tasyrī'*, *'ulūm al-Qur'ān*, *'ulūm al-Ḥadīts*, *'ulūm al-aḥkām*, dan lain sebagainya; (b) *ghirah* yang tinggi dan luhur untuk membela, mempertahankan dan mengembangkan ajaran Islam berikut pengamalannya secara benar; dan (c) sikap mental (akhlak) yang luhur, seperti kejujuran, kesungguhan, kecermatan dan sebagainya.[66] Jika dilihat dari tiga syarat ini, maka tajdid hanya dapat dilakukan oleh orang yang memiliki ilmu yang tinggi, kesungguhan yang kuat, dan akhlak terpuji.

Lebih lanjut, menurut KH. Ali Yafie, tajdid merupakan upaya menerapkan norma-norma agama atas realitas sosial, untuk memenuhi kebutuhan perkembangan masyarakat dengan berpegang pada dasar-dasar (*uṣūl*) yang sudah diletakkan agama, melalui proses yang dinamis. Tajdid bukan mengganti ajaran-ajaran dan hukum-hukum yang bersifat mutlak, fundamental dan universal yang ada dalam ketentuan-ketentuan yang otentik (*qaṭ'iyyah*), melainkan tajdid bergerak secara luas dalam memperbarui cara memahami, menginterpretasi, mereformasi dan melakukan pengembangan atas ajaran-ajaran agama itu yang sifatnya *ẓanniyyah*, yang menjadi wilayah *ijtihādiyyah*.[67] Senada dengan kyai Ali Yafie, menurut kyai Muchith Muzadi, tajdid adalah upaya melestarikan agama Islam dari pemalsuan, penyimpangan, penyelewengan dan

---

Waḥdah al-'Arabiyyah, 1992), h. 42.

[65]Aḥmad Siddiq, "Pokok-Pokok Pikiran tentang Tajdid", dalam majalah *Aula*, 01, Januari 1987, h. 13-14.

[66]Aḥmad Siddiq, "Pokok-Pokok Pikiran tentang Tajdid"..., h. 16.

[67]Mujamil dalam *Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama: Menelusuri Gagasan-Gagasan Sosial Keagamaan*, (Unpublished doctoral disertation, 1999, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta), h. 255-257, dengan mengutip Ali Yafie, "Tajdid: Adalah Suatu Kemestian?", dalam *Pesantren*, V, 01, 1988, h. 6.

pemutarbalikan,[68] dan karena tajdid juga berarti perbaikan, maka perbaikan harus dilakukan secara metodologis dan sistematis, tidak boleh mengubah segala yang terasa tidak sesuai di hati dengan serampangan. Menurutnya, perbaikan harus dilakukan di atas konsep atau *blue print* yang sudah matang.[69]

Sementara dalam pandangan KH. Tholchah Hasan, tajdid adalah pembaruan pemahaman terhadap ajaran-ajaran Islam. Menurutnya, tajdid merupakan persoalan klasik dalam sejarah agama-agama dunia. Fokusnya terletak pada masalah *al-naql wa al'aql* (mencari titik temu antara otoritas wahyu dengan rasio), selain juga masalah *ẓāhir al-nuṣūṣ* (teks-teks tersurat) dalam menghadapi realitas sosial yang bekembang.[70] Lebih lanjut, pembaruan pemikiran Islam tidak dapat lepas dan selalu dalam komitmen dengan *naṣ-naṣ* yang *ṣarīḥ*, bukan mengubah esensi Islam. Pembaruan lebih kepada upaya pemahaman Islam yang relevan dengan realitas dan bertujuan untuk kemaslahatan umat dan keagungan Islam itu sendiri.[71]

Adapun yang dimaksud dengan tajdid metodologi hukum Islam (usul fikih), yang disebut dengan usul fikih, adalah pembaruan ilmu usul fikih. Karena usul fikih sendiri adalah asas atau sumber atau kaidah *syar'iyyah kubrā* yang menjadi pijakan produk hukum (fikih). Sementara ilmu usul fikih adalah spesialisasi keilmuan yang mencakup permasalahan, definisi, konsep, gagasan, kaidah metodologis yang menyangkut usul fikih. Hanya saja, terkadang penyebutan ilmu usul fikih disingkat dengan membuang kata "*'ilm*" menjadi usul fikih.[72] Dalam pembaruan di bidang ini, para ulama memberikan kode etik agar pembaruan yang dimaksud tidak melanggar rambu-rambu agama. Di antara kode etiknya adalah tidak mendekonstruksi pondasi yang akan diperbarui, tidak memperbarui sesuatu yang kontradiksi dengan syariat Islam dan tujuannya yang universal, dan pembaruan yang dilakukan tidak berpijak pada hawa nafsu. Oleh karena itu, format atau bentuk

---

[68]A. Muchith Muzadi, "Tajdid Mengapa dan Untuk Apa NU Membicarakannya", dalam majalah *Aula*, 02 Februari, 1988, h. 35.

[69]A. Muchith Muzadi, "Sistem Bermazhab", dalam majalah *Aula*, 10 Desember, 1987, h. 64.

[70]Muhammad Tholchah Hasan, "Tajdid Menurut Pandangan NU", dalam majalah *Aula*, 01 Januari 1988, h. 11.

[71]Muhammad Tholchah Hasan, "Beberapa Masalah Tentang Tajdid", dalam majalah *Aula*, 09, November, 1987, h. 36.

[72]Sya'bān Muḥammad Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuhū wa Rijāluhū*, (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010), h. 62-67.

tajdid yang dibenarkan dalam agama adalah tajdid dalam arti menghidupkan kembali apa yang hilang dari pemahaman syariat dengan berpegang pada al-Qur'ān dan al-Sunnah, mengembangkan atau memperluas cakupan, memurnikan, mengedit, atau mentarjih sesuatu yang diperselisihkan oleh para pakar usul fikih, merekonstruksi sistematika dan bangunan usul fikih sesuai dengan tuntutan zaman, dan merubah format dan bentuk (metode) agar lebih sistematis sehingga lebih mudah dipelajari dan dipahami.[73]

Oleh karena itu, tajdid dalam konteks pembaruan metode hukum Islam lebih tepat menggunakan istilah reformasi dari pada modernisasi. Reformasi adalah perubahan secara drastis untuk perbaikan (bidang sosial, politik, atau agama) dalam suatu masyarakat atau negara.[74] Reformasi sama artinya dengan memperbarui, memperbaiki supaya menjadi baru atau mengganti dengan yang baru, menggantikan atau menjadikan baru, atau proses perbuatan, cara memperbarui, proses pengembangan adat istiadat atau cara hidup yang baru.[75] Dalam arti, reformasi bermakna suatu gerakan untuk menata atau memformat ulang hal-hal yang menyimpang untuk dikembalikan pada format atau bentuk semula sesuai dengan nilai-nilai ideal yang dicita-citakan.[76]

2. Paradigma Tajdid dalam Metodologi Hukum Islam

Dalam pengamatan Harun Nasution, mengenai dinamika maju mundurnya umat Islam dalam lintasan sejarah, secara garis besar sejarah Islam dapat dibagi ke dalam tiga periode besar:[77] *Pertama,* periode klasik (650-1250 M.). Periode ini merupakan zaman kemajuan yang dibagi ke dalam dua fase, yaitu fase pertama adalah fase ekspansi, integrasi dan puncak kemajuan (650-1000 M.). Di zaman inilah daerah Islam meluas melalui Afrika Utara sampai Spanyol di Barat dan melalui Persia sampai ke India di Timur. Daerah-daerah ini tunduk kepada kekuasaan khalifah yang pada mulanya berkedudukan di Madinah, kemudian di Damaskus dan terakhir di Baghdad. Di masa ini pula,

---

[73]Lihat: al-Raysūnī, *al-Tajdīd al-Uṣūlī*: *Nahwa Ṣiyāghah Tajdīdiyyah li 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Herndon: Dār al-Kalimah, 2012), h. 13.

[74]Lihat: Kbbi.web.id

[75]Abdul Mannan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia: Tinjauan dari Aspek Metodologis, Legalisasi, dan Yurisprudensi*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007), h. 145.

[76]Lihat: www.coursehero.com.

[77]Lihat: Harun Nasution, *Pembaruan Dalam Islam...*, h. 5-6, dan Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: Raja Grapindo Persada, 1995), h. 6.

berkembang puncak ilmu pengetahuan dan kebudayaan Islam, sehingga zaman ini melahirkan ulama-ulama besar, yang dalam bidang fikih muncul tokoh seperti imam Abū Hanīfah, Imam Mālik, Imam Syāfi'ī dan imam Aḥmad Ibn Ḥanbal. Sedangkan fase kedua adalah fase disintegrasi (1000-1250 M.). Pada fase ini keutuhan umat Islam dalam bidang politik mulai pecah, kekuasaan khalifah menurun dan akhirnya Baghdad dapat dirampas dan dihancurkan oleh Hulagu di tahun 1258 M, dan kekhalifahan hilang.[78] Pada fase ini, lahir tokoh-tokoh pembaru di bidang metode hukum Islam (usul fikih), antara lain: Ibn Ḥazm, Imam al-Juwaynī, dan Imam al-Ghazālī.

Kedua, periode pertengahan (1250-1800 M.). Periode ini juga dibagi ke dalam dua fase. Fase pertama adalah masa kemunduran (1250-1500 M.). Pada fase ini disentralisasi dan disintegrasi bertambah meningkat. Perbedaan antara Sunnī dan Syī'ah, antara Arab dan Persia, bertambah nyata dan melebar. Dunia Islam pecah menjadi dua bagian; bagian Arab yang terdiri dari Arabia, Irak, Syuriah, Palestina, Mesir dan Afrika Utara dengan Mesir sebagai pusat; dan bagian Persia yang terdiri atas Balkan, Asia Kecil, Persia dan Asia Tengah dengan Iran sebagai pusatnya. Pada fase ini, isu bahwa pintu ijtihad tertutup (ditutup) semakin meluas di kalangan umat Islam. Namun begitu, pada fase ini mampu melahirkan tokoh-tokoh pembaru metode hukum Islam seperti Izzuddīn bin 'Abdussalām, Syihābuddīn al-*Qarāfī*, Ibnu Taymiyyah, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Syāṭibī, dan al-Zarkasyī.[79] Fase kedua adalah fase tiga kerajaan besar (1500-1700 M.) yang dimulai dengan zaman kemajuan (1500-1700 M.) dan zaman kemunduran (1700-1800 M.). Tiga kerajaan besar yang dimaksud adalah kerajaan Utsmānī (Ottoman Empire) di Turki, kerajaan Safawī di Persia dan kerajaan Mughal di India.[80] Pada fase ini lahir tokoh pembaru metode hukum Islam seperti Syāh Waliyullah al-Dahlawī.[81]

---

[78]Harun Nasution, *Pembaruan Dalam Islam...*, h. 5.

[79]Lahir tahun 740 H./1344 M. dan wafat tahun 794 H./1392 M. Nama lengkapnya adalah Muḥammad bin Bahādir bin 'Abdullah al-Zarkasyī, Abū 'Abdillah, dikenal dengan sebutan Badruddin. Karya-karyanya antara lain: *al-Baḥr al-Muḥīṭ fi al-Uṣūl, Tasynīf al-Masāmi' Bijam'i al-Jawāmi' fi al-Uṣūl, Luqaṭah al-'Ijlān fi Uṣūl al-Fiqh wa al-Ḥikmah wa al-Manṭiq*, dan lain sebagainya. Lihat: Sya'bān Muḥammad Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuhū wa Rijāluhū*, h. 474.

[80]Harun Nasution, *Pembaruan Dalam Islam...*, h. 6.

[81]Lahir tahun 1114 H./1703 M. dan wafat tahun 1176 H./1763 M. Nama lengkapnya adalah Aḥmad Syāh bin Abdul Rahim al-Umari al-Dahlawī. Karya-karyanya antara lain: *al-Inṣāf fi Bayān Sabab al-Ikhtilāf*, *'Aqd al-Jayyid fī Ahkām al-Ijtihād wa al-Taqlīd*, *Hujjatullah fī Asrār al-Ahādits wa 'Ilal al-Ahkām*, dan lain

Ketiga, periode modern (1800 M.-seterusnya). Periode ini merupakan zaman kebangkitan umat Islam. Jatuhnya Mesir ke tangan Barat menyadarkan dunia Islam akan kelemahannya dan Barat telah melahirkan peradaban baru yang lebih tinggi dan merupakan ancaman bagi Islam. Raja-raja dan pemuka-pemuka umat Islam mulai memikirkan bagaimana meningkatkan mutu dan kekuatan umat Islam kembali. Di periode modern ini timbul ide-ide pembaruan dalam Islam,[82] termasuk pembaruan metode hukum Islam. Pembaruan pada periode ini mengalami polarisasi mulai dari yang masih mempertahankan corak literalisme, revitalisme (utilitarianisme) hingga yang bercorak liberalisme. Adapun tokoh-tokoh pembaruan metode hukum Islam di era modern, antara lain: al-Syaukānī, Muḥammad 'Abduh, Rasyīd Ridā, Muḥammad Iqbāl,[83] Abdul Wahhāb Khallāf, 'Allāl al-Fāsī,[84] Fazlur Rahman, Maḥmūd Muḥammad Ṭahā, Muhammad Sa'īd al-'Asymāwī, Ḥasan Turābī, Muhammad Syaḥrūr, dan Abdullahi Aḥmad al-Na'īm.

Dalam corak literalisme, pembahasan tentang teks sangat mendominasi. Dalam hal ini teks yang dimaksud adalah teks berbahasa Arab, baik dari segi grammar maupun sintaksisnya dan mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada di balik teks literal. Corak paradigma ini ada yang sangat ekstrim, yang dalam istilah Yusūf al-Qarḍāwī dikenal dengan sebutan *ḍāhiriyyah al-judud*. Ciri khas paradigma literalisme ala al-Qarḍāwī adalah berpatokan pada teks secara *letterlijk* tanpa memperhatikan makna, 'illat dan tujuan dari teks tersebut. Penganut paradigma ini juga mengingkari *ta'līl al-ahkām* dengan menggunakan akal dan ijtihad manusia.[85] Dalam istilah al-Jābirī,

---

sebagainya. Lihat: Sya'bān Muḥammad Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuhū wa Rijāluhū*, h. 609.

[82]Harun Nasution, *Pembaruan Dalam Islam…*, h. 6.

[83]Tahun kelahirannya masih diperselisihkan antara tahun 1873, 1876 dan 1877, sedangkan wafatnya adalah 1938 M. Nama lengkapnya adalah Sir Muhammad Iqbal bin Muhammad Noer bin Muhammab Rafiq.[83] Karya-karya Muḥammad Iqbāl antara lain adalah *The Reconstruction of Religion Thught in Islam*, *The Development of Metaphysic*, *Asrar-I-Khudi*, *Rumuz I Bikhudi*, dan lain sebagainya.

[84]Lahir di Maroko pada tahun 1903 dan wafat pada tahun 1974 M. Nama lengkapnya adalah Muhammad 'Allāl bin 'Abdul Waḥīd bin 'Abdus Salām bin Majdzūb al-Fāsī al-Faḥri. Karya-karyanya antara lain *Maqāṣid al-Syarī'ah wa Makārimuhā*, *Difa 'Antsy Syarī'ah*, *al-Ḥurriyah*, *Manhaj al-Istiqlāliyah*, dan lain sebagainya.

[85]Yusūf al-Qarḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah Bayna al-Maqāṣid*

model berpikir yang digunakan adalah model berpikir yang memusatkan pada kajian teks dan bahasa. Pada umumnya, kajian semacam ini dikategorikan sebagai corak berpikir yang menggunakan epistemologi *bayānī*, yang berbeda dari model *burhānī* dan terutama *'irfānī*,[86] dan jika diamati, karya-karya uṣūl mazhab *Mutakallimūn* (Syāfi'iyyah, Mālikiyah, Ḥanābilah, dan Mu'tazilah) maupun mazhab Ḥanafiyyah, memiliki kesamaan paradigma yaitu paradigma literalisme, dalam arti begitu dominannya pembahasan tentang teks. Paradigma ini berlangsung selama kurang lebih lima abad, dari abad ke-2 H. hingga abad ke-7 H.[87]

Adapun tokoh-tokoh penganut paradigma literalisme yang melakukan pembaruan diantaranya adalah Ibn Ḥazm (w. 456 H.).[88] Salah satu obsesi Ibn Ḥazm adalah kebebasan berijtihad dan pembebasan manusia dari belenggu taklid. Menurutnya, ijtihad merupakan suatu kewajiban bagi setiap muslim dan diamalkan oleh generasi salaf, baik sahabat, *tābi'īn* maupun *tābi' al-tābi'īn*. Sebaliknya, taklid dihukumi haram, sehingga tidak boleh bagi siapa pun mengambil pendapat orang lain tanpa dalil, baik bagi orang alim maupun orang awam. Setiap orang harus melaksanakan ijtihad sesuai dengan kadar kemampuannya.[89] Selain Ibn Ḥazm, tampil tokoh pembaru lainnya, yaitu al-Juwaynī (w. 478 H.)[90] yang memberikan sumbangsih dalam pembaruan metodologi

---

al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah, (al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2006), h. 59.

[86]Lihat: Amin Abdullah, Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer, dalam buku Mazhab Jogja, h. 118, atau "Al-Ta'wil al-Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran KItab Suci", al-Jami'ah, vol.39, 2, 2001, 359-391.

[87]Amin Abdullah, Paradigma Alternatif Pengembangan…, h. 118.

[88]Lahir tahun 384 H./994 M. dan wafat tahun 456 H./1064 M. Nama lengkapnya adalah 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Ḥazm al-Ẓāhirī, Abū Muḥammad. Ibn Ḥazm memiliki banyak karya, diantaranya: *Masā'il Uṣūl al-Fiqh*, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, *al-Muḥallā*, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, *kitab al-Taqrīb fī Hudūd al-Mantiq*, dan lain sebagainya. Lihat: Sya'bān Muḥammad Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuhū wa Rijāluhū*, h. 213-214.

[89]Aḥmad Qorib, "Metode Ijtihad Ibn Ḥazm al-Zhahiri dalam Menghadapi Perubahan Sosial", (Disertasi S3 IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997), h. 270-274.

[90]Lahir tahun 419 H/1028 M. dan wafat tahun 478 H./1085 M. Nama lengkapnya adalah Abdul Mālik bin Abdullah bin Yūsuf Abī Muḥammad al-Juwaynī, Abū al-Ma'ālī, yang dijuluki dengan imam al-Ḥaramayn. Karya-karya al-Juwaynī antara lain: *Nihāyah al-Maṭlab fi al-Fiqh*, *al-Syāmil fi Uṣūl al-Dīn*, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, *al-Waraqāt*, dan lain sebagainya. Lihat: Akram Yūsuf 'Umar al-Qawāsimī, *al-Madkhal ilā Madzhab al-Imām al-Syāfi'ī*, h. 348, atau al-

hukum Islam. [91] Dalam pengantar kitab *al-Burhān* misalnya, Juwaynī menyandarkan beberapa tema besar yang terkait dengan akidah, ilmu kalam seperti *al-tahsīn* dan *al-taqbīh* yang bersifat penalaran, *taklīf* dan yang berhubungan dengannya, berbagai bidang keilmuan dengan menjelaskan cara mencapai dan tingkatannya, dalil-dalil yang bersifat akal dan hukum aplikasinya dalam keilmuan. Setelah itu, al-Juwaynī masuk mengarungi pembahasan *uṣūl* dan urutannya dalam berbagai bab dengan sistematika sebagai berikut: bab pertama menjelaskan perihal yang berkaitan dengan al-Kitab (al-Qur'ān) dan al-Sunnah, bab kedua tentang ijmak, bab ketiga tentang *qiyās*, bab keempat tentang *istidlāl*, bab kelima tentang *al-tarjīh*, bab keenam tentang ijtihad, dan bab terakhir tentang fatwa.[92]

Pembaruan al-Juwaynī dilanjutkan oleh muridnya, Imam al-Ghazālī (w. 505 H.).[93] Secara mendasar hal terpenting di dalam pembaruan yang ditawarkan oleh al-Ghazālī dalam hal metode, khususnya yang ditawarkan di dalam kitab *al-Mustaṣfā*-nya, adalah gagasan mengenai sistematika penulisan usul fikih yang menjadi pedoman berharga bagi para pakar usul fikih generasi setelahnya. al-Ghazāli juga melakukan penyulingan terhadap ilmu usul fikih dari hal-hal yang tidak substansial, yang tidak berkontribusi terhadap tujuan ilmu usul fikih. al-Ghazālī menyelamatkan dan memudahkan istilah-istilah usul fikih yang biasanya sulit dicerna, namun dengan kepiawaiannya usul fikih menjadi ilmu yang mudah dipelajari dan pembahasannya tidak berbelit-belit. al-Ghazālī juga memiliki kehalusan metode, dan mengajak untuk memurnikan usul fikih dari materi luaran seperti masalah teologi (ilmu kalam) dan semacamnya. Namun begitu, al-Ghazālī memasukan ilmu mantiq dalam ilmu usul fikihnya.[94]

Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, h. 32.

[91]Lihat: al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, 6th eds., (Saudi Arabia: Darel Wafaa, 2017).

[92]Nāṣiruddīn Abdullah bin 'Umar al-Bayḍāwī, *Minhāj al-Wuṣūl ilā ilm al-Uṣūl*, (Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 2008), h. 27-28. Lihat juga: al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, 6th eds., (Saudi Arabia: Darel Wafaa, 2017).

[93]Lahir tahun 450 H./1058 dan wafat tahun 505 H./1111 M. Nama lengkapnya adalah Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī, Abū Ḥāmid. Dikenal sebagai *hujjatul Islām*, ahli filsafat dan tasawuf. Karya-karya al-Ghazālī di bidang metode hukum Islam antara lain: *al-Mustaṣfā fī al-Uṣūl*, *al-Mankhūl fī al-Uṣūl*, *al-Maknūn fī al-Uṣūl*, *Syifā' al-Ghalīl*, dan sebagainya. Lihat: Sya'bān Muḥammad Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuhū wa Rijāluhū*, h. 242-245.

[94]'Abdul Wahhāb Ibrahim Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Uṣūlī: Dirāsah*

Tokoh pembaru berikutnya adalah ʻIzzuddīn bin ʻAbdussalām (w. 660 H.).[95] Sumbangan pembaruan yang ditawarkan ʻIzzuddīn bin Abdissalām dapat dibagi ke dalam tiga tawaran besar, yaitu: (a) kaidah umum mengenai maṣlaḥat dan mafsadat. Kaidah seputar kaidah ini banyak sekali, yang paling penting ada sekitar dua puluh lima kaidah yang saling melengkapi satu sama lainnya; (b) benturan maṣlaḥah dengan mafsadat dan mengunggulkan salah satunya. Untuk membedakan maṣlaḥah dari mafsadat tidak terlalu sulit, yang sulit adalah membedakan yang terbaik dari dua kebaikan ketika keduanya berkumpul, dan mengunggulkan salah satunya. Demikian juga tidak mudah membedakan antara yang paling buruk dari dua keburukan. Disinilah kemudian imam ʻIzzuddīn memberikan berbagai solusi dalam menyelesaikan benturan ini; dan (c) kaidah saling mengungguli dan mengunggulkan (*qawāʻid al-tafādul wa al-tafdīl*).[96] Pemikiran ini dilanjutkan oleh muridnya, Syihābuddīn al-Qarāfī (w. 684 H.).[97] Keseriusan al-Qarāfī di bidang *maqāṣid*, *maṣālih* dan *mafāsid* tertuang dalam kitab *al-Furūq-nya.*[98]

Di antara tokoh pembaru lainnya adalah Ibn Taymiyah (728 H./1328 M.).[99] Seperti halnya Ibn Ḥazm, Ibn Taymiyah menyeru kepada

---

Taḥlīlīyah Naqdiyah, (Jiddah: Dār al-Syurūq, 1983), h. 332-341.

[95]Lahir tahun 577 H./1181 M. dan wafat tahun 660 H./1262 M. Nama lengkapnya adalah Abū Muḥammad ʻAbdul Azīz bin ʻAbdussalām bin Abī al-Qāsim al-Sulamī al-Dimasyqī. Ia dikenal dengan sebutan Sulṭān al-Ulamā' dan Syaikh al-Islām. Karya-karya Abdissalām antara lain *Qawāʻid al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām*, yang dikenal dengan kaidah kubrā, dan kitab *al-Fawā'id fi ikhtiṣār al-Maqāṣid*, yang dikenal dengan kaidah ṣughrā.

[96]ʻAbdussalām bin Muḥammad bin ʻAbdul Karīm, *al-Tajdīd wa al-Mujaddidūn fī Uṣūl al-Fiqh*, h. 210-229.

[97]Lahir tahun 626 H./1227 M. dan wafat tahun 684 H./1285 M.). Nama lengkapnya adalah Aḥmad bin Idrīs ʻAbdurrahman Abū al-Abbas Syihābuddin al-Ṣanhaji al-Qarāfī. Karya-karyanya antara lain *Tanqīh al-Fuṣūl fi Uṣūl al-Fiqh*, *kitab Anwār al-Burūq fi Anwāʻ al-Furūq*, *kitab al-Dzahīrah fi al-Fiqh*, dan sebagainya. Lihat: Syaʻbān Muḥammad Ismāʻīl, *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuhū wa Rijāluhū*, h. 330-331.

[98]Lihat: Ibnu ʻĀsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, h. 8. Lihat juga: Syihābuddīn al Qarāfī, *al-Furūq,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), h. 6-7, dan Aḥmad Wifāq bin Mukhtār, *Maqāṣid al-Syarīʻah ʻInda al-Imām al-Syāfiʻī*, (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2014), h. 117-118.

[99]Lahir tahun 661 H./1262 M. dan wafat tahun 728 H./1328 M. Nama lengkapnya adalah Aḥmad bin Abdul Ḥalīm bin ʻAbdus-Salām bin ʻAbdullah bin al-Khidr bin Muḥammad bin al-Khidr Ibnu ʻAlī bin ʻAbdullah bin Taymiyyah al-Haranī al-Dimasyqī. Karya-karyanya antara lain adalah *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ liman Baddala Dīn al-Masīh*, *Faṣl al-Maqāl Fīmā Bayna al-Ḥikmah wa al-Syarīʻah Min*

ijtihad dan independen dalam pembahasan dan pemikiran, dengan memerangi taklid dan menghindari fanatik mazhab. Berbeda dengan al-Ghazālī, Ibn Taymiyah menolak ilmu mantiq menjadi sarana di dalam tradisi ilmu keislaman.

Pemikiran Ibn Taymiyah dilanjutkan oleh muridnya, yaitu Ibn al-Qayyim (w. 751 H.),[100] yang tidak jauh berbeda dengan gurunya di dalam melakukan *istinbāṭ* hukum.[101] Sementara al-Syāṭibī (w. 790 H.),[102] yang merupakan tokoh penganut mazhab Mālikī, dianggap telah berhasil merekonstruksi *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai asas-asas hukum Islam. Hal ini merupakan ide briliannya mengenai kodifikasi konsep-konsep para sarjana klasik yang berserakan menjadi suatu disiplin ilmu mandiri, yang mempunyai bidang garapan dan target tersendiri dari ilmu lainnya. Kemudian ia bukukan dalam karya monumentalnya, yaitu *al-Muwafaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*. al-Syāṭibī telah memberikan sumbangan besar dalam

---

al-Ittiṣāl, dan lain sebagainya. Dalam bidang metode hukum Islam, ada tiga Ibn Taymiyyah: (1) Ibn Taymiyyah yang dikenal dengan sebutan Syaikhul Islam (w. 652 H./1254 M.). Nama lengkapnya adalah 'Abdus-Salām bin 'Abdullah bin al-Khidr bin Muhammad bin Taymiyyah al-Haranī. (2) Ibn Taymiyyah yang mendapatkan julukan Syihābuddīn (w. 682 H./1283). Nama lengkapnya adalah 'Abdul ḤAlīm bin 'Abdus-Salām bin 'Abdullah bin Taymiyyah al-Haranī. (3) Ibn Taymiyyah yang mendapatkan julukan Taqiyuddīn (w. 728 H./1327 M.). Nama lengkapnya adalah Aḥmad bin 'Abdul Ḥalīm bin 'Abdus-Salām bin 'Abdullah bin al-Khidr bin Muḥammad bin al-Khidr Ibnu 'Alī bin 'Abdullah bin Taymiyah al-Haranī al-Dimasyqī. Yang dimaksud Ibn Taymiyah di sini adalah Ibn Taymiyah yang nomor 3 yang merupakan guru Ibn Qayyim al-Jauziyah. Lihat: Sya'bān Muḥammad Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuhū wa Rijāluhū*, h. 311, 327 dan 376-378.

[100]Lahir tahun 691 H./1292 M. dan wafat tahun 751 H./1350 M. Nama lengkap Ibn al-Qayyim adalah Muhammad bin Abī Bakr bin AyyŪb bin Sa'ad bin Harīz al-Zura'ī al-Dimasyqī, Abū Abdillah, Syamsuddīn. Karya-karya Ibn al-Qayyim antara lain: *I'lām al-Muwaqqi'īn*, *Zād al-Ma'ād*, *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, dan sebagainya. Lihat: Sya'bān Muḥammad Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuhū wa Rijāluhū*, h. 419-420.

[101]Abī 'Abdurrahman 'Abdul Majīd Jum'ah al-Jazā'irī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyah al-Mustakhrajah min Kitab I'lām al-Muwaqqi'īn*, (t.tp.: Dār al-Qalam, Dār Ibn 'Affan, t.th.), h. 91-93.

[102]Tahun kelahirannya belum diketahui secara pasti, namun diperkirakan menjelang tahun 720 H. Sementara tahun wafatnya adalah 790 H./1388 M. Nama lengkapnya adalah Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsa al-Gharmaṭī. Ia dikenal dengan sebutan al-Syāṭibī. Karya-karyanya antara lain *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Fiqh*, *al-I'tiṣām fī al-Ḥawādits wa al-bida'*, *kitāb al-Majālis*, *kitab al-Ifādāt wa al-insyā'āt*, dan lain sebagainya. Lihat: Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam; Membongkar Konsep al-Istiqrā' al-Ma'nawī asy-Syāṭibī*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), h. 25.

mengembangkan teori *maqāṣid* dengan melakukan tiga transformasi penting, yakni transformasi dari *maṣlaḥah mursalah* ke *uṣūl al-syarī'ah* (asas-asas hukum), transformasi dari hikmah di balik hukum kepada asas-asas hukum, dan transformasi dari dalil yang sifatnya *ẓannī* menuju dalil yang bersifat *qaṭ'ī*.[103]

Di antara penganut paradigma literalisme adalah imam al-Syaukānī (w. 1250 H./1834 M.).[104] Awalnya al-Syaukānī bermazhab Zaydiyyah, namun belakangan ia tidak mengikatkan diri dengan satu mazhab, dengan mengutamakan dalil, mencela taklid dan bahkan mengharamkan. Menurutnya, ijtihad semakin Allah mudahkan untuk dilakukan oleh generasi muta'akhir dari pada generasi awal, sehingga ia mendorong untuk melakukan ijtihad. Pengaruh al-Syaukānī bagi generasi berikutnya di dalam gerakan pemikiran dari berbagai aspek sangatlah besar. Ia meninggalkan berbagai karya mulai dari tafsir dan ilmu tafsir, hadis dan ilmu hadis, tawhīd, fikih dan usul fikih, bahasa, balāghah, manṭiq dan jidāl, sejarah, motivasi, dan ilmu-ilmu lainnya baik *naqliyyah* maupun *'aqliyyah*, hingga karyanya lebih dari dua ratus.[105]

Sebagaimana menurut pengamatan Amin Abdullah, tokoh-tokoh yang disebut di atas, walaupun melakukan pembaruan metode hukum Islam, namun tidak melakukan pergeseran paradigma, melainkan lebih hanya melengkapi paradigma lama agar tidak terlalu bercorak literalisme. Kemudian muncul paradigma utilitarianisme yang merupakan kelanjutan dari paradigma literalisme yang mengalami perbaikan dengan munculnya al-Syāṭibī dengan tawaran teori *maqāṣid al-syarī'ah* yang mengacu pada maksud Allah yang paling dasar sebagai pembuat hukum. Dengan demikian, ilmu usul fikih tidak lagi hanya terpaku pada literalisme teks. Namun begitu, kehadiran al-Syāṭibī tidak

---

[103]Ibrāhīm bin Mūsā al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, (KSA: Dār Ibn 'Affān, 1997), h. 25, dan vol. 4, h. 229. Menurut Fazlur Rahman, meskipun al-Syāṭibī secara kategori mengingkari bahwa akal memiliki peran utama dalam pembuatan hukum atau bahkah perumusan perintah-perintah moral (*moral injunctions*), namun dia sendiri telah menggunakan kemampuan akal dalam menetapkan tujuan-tujuan syari'at (*maqāṣid al-syarī'ah*). Lihat: Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, h. 133-134.

[104]Nama lengkapnya adalah Abū 'Alī Badruddīn Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin Abdullah bin al-Ḥasan bin Muḥammad Ibn Ṣalāh bin Ibrāhīm bin Muḥammad al-'Afīf bin Muḥammad bin Razzāq, al-Syaukānī. Karya-karyanya antara lain *Ibṭāl Da'wa al-Ijmā' 'alā Muṭlaq al-Simā'*, *Irsyād al-Sā'il ilā Dalā'il al-Masā'il*, *Irsyād al-Fukhūl ilā Tahqīq al-Ḥaq min 'Ilm al-Uṣūl*, dan sebaginya.

[105]Sya'bān Muḥammad Ismā'īl, *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuhū wa Rijāluhū*, h. 630-634.

menghapus paradigma literal, ia hanya sekedar melengkapi agar ilmu ini lebih sempurna memahami perintah Allah. Baru kemudian, enam abad setelah tawaran al-Syāṭibī, para tokoh pembaru melakukan revitalisasi metode hukum Islam dengan menjadikan konsep *maṣlaḥah* sebagai landasan berpikirnya.

Di antara tokoh utilitarianisme adalah Muḥammad ʻAbduh (w. 1905 M.).[106] Dalam pandangan Muhammad Abduh, umat Islam harus kembali ke ajaran Islam yang berkembang pada masa klasik, yaitu ajaran yang pernah dilakukan di zaman ulama salaf, para sahabat dan ulama-ulama Islam. Menurutnya, ajaran Islam terbagi menjadi dua bagian; rinci dan umum. Ajaran Islam yang terperinci ialah sekumpulan ketetapan Tuhan dan Nabinya yang tidak dapat mengalami perubahan atau perkembangan. Sedangkan yang umum merupakan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah yang dapat berubah penjabarannya dan perinciannya sesuai dengan kondisi sosial.[107] Untuk menyesuaikan ajaran agama, khususnya hukum Islam yang telah ditetapkan oleh ulama zaman klasik dengan kondisi sosial masyarakat modern, tidak ada cara lain kecuali dengan ijtihad, sebab ruh hukum Islam itu adalah ijtihad. Tanpa ijtihad, hukum Islam tidak memiliki daya menghadapi kehidupan masyarakat yang selalu berubah dan berkembang.[108] Menurut Abduh, salah satu penyebab kemunduran umat Islam sehingga tertinggal dari barat karena ijtihad tidak dikembangkan lagi.[109]

Pemikiran Abduh dilanjutkan oleh muridnya, Rasyīd Ridā (w. 1935 M.).[110] Ia menghargai akal manusia sekalipun penghargaannya tidak setinggi penghargaan yang diberikan oleh gurunya. Akal dapat dipakai terhadap ajaran-ajaran mengenai hidup kemasyarakatan, tetapi tidak

---

[106]Lahir di Mesir pada tahun 1849 dan wafat di Iskandariyah pada tahun 1905 M.). Ia merupakan seorang pemikir Muslim dan salah satu penggagas gerakan modernisme Islam. Karyanya antara lain adalah *Tafsir al-Qur'ān al-Ḥakīm*, yang diteruskan oleh muridnya dan kemudian dikenal dengan *Tafsīr al-Manār*, *Risālah Tauhīd*, dan lain sebagainya.

[107]Muḥammad Abduh, *Risālah al-Tauhīd*, (Kairo: Dār al-Hilāl, 1963), h. 24.

[108]Ramayulis dan Syamsul Nizar M., *Ensiklopedi Tokoh Pendidikan Islam*, (Bandung: Quantum Teaching, 2005), h. 45.

[109]*Al-ʻUrwah al-Wusqā*, majalah yang dipimpin Abduh dan Afghani, sementara *al-Manār* adalah majalah yang dipimpin ʻAbduh dan Rasyīd Riḍā.

[110]Lahir di Syuriah Utsmaniyah pada tahun 1865M. dan wafat di Mesir pada tahun 1935 M. Ia merupakan seorang intelektual muslim yang mengembangkan gagasan modernisme yang awalnya digagas oleh Jamāluddīn al-Afghāni dan Muḥammad ʻAbduh.

terhadap ibadah. Ijtihad dalam soal ibadah tidak diperlukan lagi. Ijtihad diperlukan hanya untuk soal-soal hidup kemasyaratan. Terhadap ayat dan hadis yang mengandung arti tegas, ijtihad tidak dapat dipakai lagi. Akal dapat dipergunakan terhadap ayat dan hadis yang tidak mengandung arti tegas dan terhadap persoalan-persoalan yang tidak tersebut dalam al-Qur'ān dan hadis.[111]

Rasyīd Ridā berpendapat bahwa umat Islam lemah dikarenakan tidak lagi mengamalkan ajaran agama yang murni seperti yang diterapkan pada masa Rasulullah. Sebab, pada saat itu ajaran sudah tercampur bid'ah dan khurafat. Menurutnya, jika umat Islam ingin maju, mereka harus kembali berpegang teguh kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah tanpa terikat oleh pendapat-pendapat ulama terdahulu yang tidak sesuai dengan tuntutan hidup modern.[112] Ridā menolak *qiyās* dengan meminjam pemikiran tokoh-tokoh otoritatif dari kalangan penganut mazhab Ẓāhirī seperti Ibn Ḥazm dan mazhab Ḥambali seperti Ibn Taymiyyah. Sebagai ganti dari *qiyās*, Ridā menggunakan konsep maslahat. Menurutnya, hukum zaman klasik dan pertengahan yang diuraikan oleh para *fuqahā'* melalui *qiyās* menampilkan jalan yang memutar untuk sampai pada kesimpulan yang sama bahwa hukum tersebut dapat dicapai melalui maṣlaḥat.[113]

Tokoh lainnya adalah Ḥasan Turābī (w. 2016 M.),[114] yang menawarkan beberapa konsep yang menurutnya dapat menyelesaikan berbagai permasalahan kehidupan umat masa kini, yaitu penggunaan *al-qiyās al-wāsi'* (analogi yang luas dan komprehensif). Menurutnya, *qiyās* tradisional (warisan ulama terdahulu), jangkauannya sangat terbatas dan sifatnya kaku. Secara operasional, *qiyās wāsi'* adalah dengan cara mempelajari sejumlah ayat-ayat al-Qur'ān atau hadis Nabi kemudian dirumuskan beberapa tujuan yang spesifik atau kemaslahatan tertentu yang dituju oleh syara', kemudian diaplikasikan pada permasalahan dan kondisi baru dalam perumusan hukum-hukumnya berdasarkan makna dan kemaslahatan yang dimiliki oleh keduanya, tanpa harus melihat

---

[111]Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam…*, h. 65.

[112]Musdah Mulia, *Eksiklopedi Islam*, vol. 6, ed. Nina M. Armando, et. Al. (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), h. 45.

[113]Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 217.

[114]Lahir di Kassala Sudan Timur tahun 1932 dan wafat pada tahun 2016 M. Karya-karyanya seputar pembaruan hukum Islam antara lain *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī*, *Qadāyā al-Tajdīd*, dan lain sebagainya. Lihat: Mas'adah, "Epistemologi Pembaruan Usul Fikih Hasan Turabī", dalam *Jurnal Dinamika*, vol. 3, No. 1, Juni 2018.

kepada bentuk dan kondisi kasus tersebut secara rinci.

Secara konseptual, *qiyās* ini basisnya selain diambil dari *naṣ* itu sendiri juga diambil dari *maṣlaḥah mursalah*. Di samping pembaruan *qiyās* dengan *qiyās wāsi'*, Turābī juga menawarkan *istiṣḥāb wāsi'*. Basis atau lapangan *istiṣḥāb* ialah tradisi atau adat-istiadat yang berlaku di masyarakat yang telah berlaku turun temurun. Selama tradisi tersebut mempunyai nilai *ma'rūf* atau bermanfaat untuk umat manusia dan tidak ada dalil yang melarangnya, maka hukumnya adalah *ibāḥah* (boleh). Seruan Turābī untuk dilakukan pembaruan ilmu usul fikih terekam dalam karya monografinya yang berjudul *Tajdīd 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*.[115]

Selain dua paradigma di atas, terdapat pula paradigma liberalisme dalam rangka membangun metodologi yang menghubungkan antara teks suci dan realitas dunia modern dengan lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luas dari teks. Paradigma ini dalam istilah Yusūf al-Qarḍāwī dikenal dengan sebutan *mu'aṭṭilah al-judud*, yang membuang teks agama atas nama *maṣāliḥ* dan *maqāṣid*.[116]

Tokoh-tokoh penganut paradigma ini adalah antara lain Maḥmūd Muḥammad Ṭahā (w. 1985 M.),[117] yang mengembangkan beberapa metode untuk memahami keberlakuan suatu ayat. Metode tersebut antara lain dengan menggabungkan antara spiritualitas dan rasionalitas, atau dengan menggunakan metode hermeneutika, dan atau dengan menggunakan pembalikan *nasakh* atau redefinisi konsep *nasakh*. Menurut Ṭahā, *nasakh* tidak dapat dipahami sebagai penghapusan yang berarti ada ayat yang tidak lagi memiliki kekuatan hukum karena telah tergantikan oleh yang turun kemudian melainkan lebih tepatnya bila dipahami sebagai penundaan dalam hal aplikasinya. Menurutnya, ajaran Islam yang orisinil dan esensial terdapat dalam ayat-ayat Makkiyah, tetapi karena kesadaran dan pola pikir bangsa Arab abad ke tujuh Masehi tidak dapat menerima dan memahami nilai-nilai universal Islam, maka kemudian yang diturunkan dan diberlakukan adalah ayat-ayat Madaniyah yang hanya bersifat tambahan. Ṭahā bermaksud menunjukkan bahwa wahyu yang bersifat tambahan yang secara

---

[115]Mas'adah, "Epistemologi Pembaruan Usul Fikih Hasan Turabi", dalam jurnal *Dinamika*, vol. 3, No. 1, Juni 2018.

[116]Yusūf al-Qarḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah…,* h. 85.

[117]Lahir di Sudan pada tahun 1909 M. dan wafat pada tahun 1985 M. Karya-karyanya antara lain *Risālah al-Islām al-Tsāniyah*, *Musykilah al-Syarq al-Ausaṭ*, *Qul Hadzihī Sabīlī*, *Ṭarīq Muhammed*, *al-Taḥaddī alladzī yuwājihuhū al-'Arab*, dan lain sebagainya.

tradisional telah dianggap sebagai menyatu secara kekal dengan Islam dan terus berfungsi, kenyataannya tidak lagi relevan dan tidak dapat memenuhi kebutuhan kaum muslimin saat ini.[118]

Penganut paradigma liberalisme lainnya adalah Fazlur Rahman (w. 1988 M.).[119] Ia menawarkan teori *double movement* (gerak ganda) dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'ān, yaitu hubungan timbal balik antara wahyu ketuhanan dan sejarah kemanusiaan. Konstruksi bangunan pemikiran Rahman tentang hermeneutika al-Qur'ān dengan teori gerak gandanya adalah merupakan respon terhadap model penafsiran dan pemahaman al-Qur'ān yang bersifat "Otomistik" serta pemahaman dan pendekatan sepotong-sepotong. Langkah pertama dari gerakan tersebut adalah dengan cara memahami arti atau makna dari suatu pernyataan tertentu atau upaya sungguh-sungguh dalam memahami konteks mikro saat al-Qur'ān diturunkan, setelah itu seorang mufassir berusaha menangkap makna asli dari ayat al-Qur'ān dalam konteks sosio-historis kenabian, sehingga ditemukan ajaran universal al-Qur'ān yang melandasi berbagai perintah normatif al-Qur'ān. Langkah berikutnya adalah melakukan generalisasi jawaban-jawaban spesifik dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial yang disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan *rationes legis* yang sering dinyatakan.[120]

Sementara Muḥammad Sa'īd al-'Asymāwī (w. 2013 M.)[121] hadir dengan menawarkan sejumlah pemikiran rekonstruksi syariat dengan memandang bahwa syariat bukanlah kaidah-kaidah, aturan-aturan, dan

---

[118]Rasyida Fathina, "Mahmoud Muhamed Taha: Redefinisi Konsep Nasakh Sebagai Pembentuk Syariat Humanis," dalam *Jurnal Hukum dan Syariah*, vol. 1, No. 1, 2010.

[119]Lahir tahun 1919 M. dan wafat pada tahun 1988 M. Ia dianggap sebagai salah satu pemikir neo-modernis yang paling serius dan produktif. Karya-karyanya antara lain *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, *Major Themes of the Qur'an*, *Revival and Reform in Islam*, *Islamic Mothodology in History*, dan lain sebagainya.

[120]Ulya, *Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis*, diakses pada 3 Desember 2019 dari www. Researchgate.net/publication/ 291085863.

[121]Lahir di Mesir pada tahun 1932 dan wafat pada tahun 2013 M. Karya-karyanya antara lain *Uṣūl al-Syarī'ah*, *al-Islām al-Siyāsī*, *Ḥaqīqat al-Hijāb wa Hujjiyāt al-Sunnah*, dan lain sebagainya. Lihat: Muhammad Kholidul Adib, "Rekonstuksi Syariat: Pemikiran Muhammad Sa'īd al-'Asymāwī", dalam *Jurnal at-Taqaddum*, Volume 3, Nomor 2, November 2011.

hukuman-hukuman, melainkan spirit yang menembus inti segala sesuatu. Sebuah spirit yang berkelanjutan dalam menciptakan aturan-aturan baru, melakukan pembaruan-pembaruan dan interpretasi modern. Syariat menurutnya adalah sebuah gerak langkah dinamis yang selalu membawa manusia pada tujuan-tujuan yang benar dan orientasi-orientasi yang mulia supaya mereka tidak terjebak ke dalam teks, terkoyak dalam lafal, dan tenggelam dalam ungkapan.[122] 'Asmāwī menyayangkan pada akhirnya pemahaman kata syariat dalam pemikiran Islam berubah menjadi sistem Islam yang meliputi al-Qur'ān, hadis, ijmak, dan *qiyās*. Perubahan ini menurut 'Asmāwī sangat berbahaya karena mencampur-adukkan antara agama dengan pemikiran keagamaan, dan yang akan terjadi adalah sakralitas pemikiran keagamaan (fikih).[123] Menurutnya, membatasi syariat Islam pada ijtihad para *fuqahā'* terdahulu bertentangan dengan teks-teks syariat dan spiritnya. Syariat Islam merupakan syariat yang elastis dan dinamis yang meletakkan kerangka universal dan sumber penetapan hukum-hukum bagi setiap masalah yang muncul dalam kehidupan masyarakat.[124] Dalam konteks upaya pembaruan metode hukum Islam, 'Asymāwī hadir dengan memberikan pembacaan kritis terhadap syariat dan fikih.[125]

Di antara tokoh lainnya adalah Muhammad Syaḥrūr (w. 2019 M.),[126] yang dikenal dengan tawaran *naẓariah al-ḥudūd* (teori batas)-nya, yaitu terdapat ketentuan Tuhan yang diungkapkan dalam al-Kitab dan al-Sunnah yang menetapkan batas bawah dan batas atas bagi seluruh perbuatan manusia. Batas bawah merupakan batas minimal yang dituntut oleh hukum dalam kasus tertentu, sedangkan batas atas merupakan batas maksimalnya. Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimal tidak sah (tidak boleh), demikian pula yang melebihi batas maksimal. Ketika batas-batas ini dilampui, maka hukuman harus dijatuhkan menurut proporsi pelanggaran yang terjadi, sehingga manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang

---

[122]Muhammad Sa'īd al-Asymāwī, *Uṣūl al-Syarī'ah*, 4th eds. (Kairo: Maktabah Madbulī al-Ṣaghīr, 1996), h. 21.

[123]Muhammad Kholidul Adib, "Rekonstruksi Syariat: Pemikiran Muhammad Said al-Asymawi", dalam *Jurnal at-Taqaddum*, Volume 3, Nomor 2, Nopember 2011.

[124]Muhammad Sa'īd al-Asymāwī, *Uṣūl al-Syarī'ah*, h. 188-189.

[125]Muhammad Kholidul Adib, "Rekonstruksi Syariat:.., h. 160.

[126]Lahir di Damaskus pada tahun 1938 M. dan wafat pada tahun 2019 M. Karya-karyanya antara lain: *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, *Dirāsah Islāmiyah Mu'āṣirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, dan lain sebagainya.

telah ditentukan.[127] Menurut Sahiron Syamsuddin, Syaḥrūr menekankan relatifitas hermeneutik dalam hal penafsiran terhadap kitab suci. Dalam arti, bahwa setiap generasi mempunyai kebebasan untuk menafsirkannya sesuai dengan tuntutan zaman dan tempat, serta sesuai dengan struktur ilmu pengetahuan yang tersedia. Ketepatan (kebenaran) penafsiran diukur dengan kesesuaiannya dengan situasi dan kondisi pada saat penafsiran itu dilakukan. Hal ini berarti bahwa manusia modern dapat menafsirkan al-Qur'ān sesuai dengan kebutuhan kontemporer, tanpa harus berkonsultasi dengan karya-karya tafsir terdahulu, karena tuntutan dan situasi pada masa sekarang berbeda dari masa lalu.[128] Oleh karena itu, Amin Abdullah mengkategorikan Syaḥrūr sebagai salah satu tokoh pembaru metode hukum Islam secara revolutif, yang membuang khazanah masa lalu.[129]

Tokoh penganut paradigma liberalisme lainnya adalah 'Abdullahi Aḥmad al-Na'īm.[130] Berdasarkan pengalaman dan hasil kajiannya terhadap hukum Islam, al-Na'īm merasakan adanya ambiguitas pemikiran hukum Islam, baik dalam persoalan metode maupun materinya. Oleh karena itu, ia memperkenalkan produk pemikiran hukum Islam baru dengan berpijak pada teori *nasakh* atau teori *nasakh* terbalik, yang merupakan kelanjutan dari tawaran gurunya, Mahmoud Muhammed Ṭahā. Teori ini sejatinya merupakan bentuk upaya rekonstruksi dari metode *nasakh* yang sudah mapan dalam kajian usul fikih. Pendekatan rekonstruksi ini ditempuh dalam rangka menyesuaikan *naṣ-naṣ* al-Qur'ān dan al-Sunnah dengan kondisi modern.[131] Menurut an-Na'īm, hukum Islam yang tepat untuk diimplementasikan saat ini adalah hukum Islam yang berdasarkan realitas konkrit, bukan Tuhan, sehingga dapat menyelesaikan masalah dan tepat sasaran. Standar kesahihan dan ketepatannya adalah

---

[127]Hallaq, *A. History of Islamic Legal Theories* ..., h. 453-464.

[128]Lihat: Muhammad Shahrur, *Metode Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, Burhanudin, (Yogyakarta: alSAQ Press, 2004).

[129]Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer", dalam *Mazhab Jogja*, h. 120-121.

[130]Lahir di Sudan tahun 1946 M. Ia menetap di Amerika Serikat dan mengajar di Universitas Emory. Ia dikenal sebagai pakar Islam dan Hak Asasi Manusia. Karya-karyanya antara lain *Islam and Human Rights: Beyond the Zero-Sum Game*, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, dan lain sebagainya.

[131]A. Luthfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, vol. 1, No. 1, 1998.

pembelaan nilai-nilai kemanusiaan dengan didukung oleh dua argumen: argumen yang bersifat moral dan argumen yang bersifat empiris. Dalam teori dekonstruksinya, an-Na'īm menekankan prinsip resiprositas dan mengikuti praktik-praktik kehidupan bangsa-bangsa modern. Umat Islam boleh menerapkan hukum Islam dengan catatan tidak melanggar legitimasi hak perorangan dan kolektif pihak lain.[132]

Ketiga paradigma (literalisme, utilitarianisme dan liberalisme) di atas menjadi pisau analisis di dalam membaca pergeseran metode bermazhab dalam NU dengan pola bermazhab secara *qaulī*, bermazhab secara *manhajī*, dan bahkah mengarah pada pola pikir liberal. Hal ini karena ada kemiripan antara pembaruan yang terjadi di dunia Islam secara umum dengan apa yang terjadi di lingkungan NU, terutama pada Lembaga Bahtsul Masail NU (LBM-NU).

Pengaruh Pembaruan Metodologi Terhadap Produk Fikih

Produk fikih merupakan hasil dari perkawinan antara akal dan teks melalui jalan ijtihad. Ijtihad membutuhkan seperangkat metode untuk melahirkan produk-produk fikih tersebut. Tentu perbedaan metode ijtihad akan melahirkan produk fikih yang berbeda pula. Oleh karena itu, adanya pembaruan metodologi hukum Islam berkonsekuensi terhadap pembaruan hukum Islam (fikih), sehingga dalam sejarahnya, produk fikih mengalami perubahan dan pembaruan, yang salah satu penyebabnya adalah karena perubahan metode itu sendiri. Tentu perlu disampaikan bahwa, pembaruan produk fikih tidak semata-mata karena adanya pembaruan metodologi, melainkan banyak faktor lain yang mempengaruhinya. Kerapkali fikih, walaupun secara metodologis tidak mengalami perubahan, namun karena faktor perubahan kondisi sosial, perubahan zaman, perubahan teritorial, dan perubahan-perubahan lainnya kadang menyebabkan fikih mengalami pembaruan. Oleh karena itu, secara umum, perbedaan produk fikih disebabkan oleh berbagai faktor, diantaranya: perbedaan bacaan (*ikhtilāf al-qirā'āt*), jawabannya tidak ditemukan dalam hadis sementara yang menemukannya ragu dalam ketetapan (validitas) hadis, berbeda dalam memahami teks dan interpretasi, adanya dualisme makna (*isytirāk*) dalam lafal, adanya

[132]Junaidi Abdillah, "Gagasan Reaktualisasi Teori Pidana Islam dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Islam di Indonesia", dalam *Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, vol. 10, No. 1, 2017.

kontradiksi dalil, tidak ada *naṣ* dalam penyelesaian kasus, dan perbedaan di dalam kaidah-kaidah usul fikih.[133]

Dalam metodologi hukum Islam (usul fikih), ada dua corak metode dalam membaca petunjuk lafal sebagai pijakan dalam melahirkan hukum. Dua corak metode tersebut adalah corak Ḥanafiyyah dan corak *Mutakallimūn* (ulama kalam).[134] Corak *Mutakallimūn* bercirikan *manṭiqī* (logika) dan *naḍarī* (teoritis) yang dikuatkan oleh *burhān* (bukti/*fact*). Dalam metode ini tidak ada ikatan agar pandangannya sesuai atau sejalan dengan pandangan ulama mujtahid (imam) yang mereka ikuti, karena yang terpenting adalah bahwa pandangan mereka dikuatkan oleh akal (proses berpikir logika dan teoritis) dan didukung oleh bukti. Dengan kata lain, bebas berpikir atas dasar logika dan bukti serta tidak terikat oleh kungkungan metode yang dipakai oleh imam mereka. Sebaliknya, corak Ḥanafiyyah dianggap sebagai metode yang selalu mendasarkan pada kaidah-kaidah yang telah dibangun oleh imam terhadulu mereka dan tidak mendasarkan pada bukti teoritis, sehingga selalu terikat dengan landasan kaidah yang telah dibangun oleh imam mereka.[135]

Ulama *Mutakallimūn* membagi metode membaca petunjuk lafal yang berkonsekuensi terhadap lahirnya sebuah hukum kepada dua pijakan dasar: *manṭūq* dan *mafhūm*. *Manṭūq* adalah pengertian *harfiyyah* dari suatu lafal yang diucapkan.[136] Sementara *mafhūm* adalah

---

[133]Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *Atsar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'*, 7th ed., (Beirūt-Lebanon: al-Resālah Publishers), h. 38-118. Lihat juga: Yāsīn 'Abdul al-Laṭīf 'Abdul Ḥalīm, "'Ilm al-Khilāf", dalam *Mausū'ah al-Tasyrī' al-Islāmī*, h. 377-383.

[134]Sedangkan Abdul Mughits mengelompokkan kepada tiga aliran atau *ṭarīqah* dengan menambahkan metode konvergensi (gabungan) yang biasa disebut dengan *ṭarīqah al-jam'ān*. Lihat: Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2008), h. 66-69. Pengelompokan ini dikritik dan dianggap kurang tepat oleh A. Qadri Azizy dalam bukunya *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik-Modern,* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 4-9.

[135]A. Qadri Azizy, *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik-Modern,* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 5-6.

[136]*Manṭūq* terbagi ke dalam dua bagian: (1) *Manṭūq ṣarīḥ*, yaitu makna yang secara tegas ditunjukkan oleh suatu lafal sesuai dengan penciptaannya baik secara penuh atau berupa bagiannya; dan (2) *Manṭūq ghayrṣarīḥ*, yaitu pengertian yang ditarik bukan dari makna asli dari suatu lafal, tetapi sebagai konsekuensi dari suatu ucapan. Kemudian *manṭūq ghayr ṣarīḥ* dibagi lagi menjadi tiga bagian (*dalālah*): *isyārah*, *iqtiḍā'* dan *īmā'*. *Dalālah isyārah* adalah suatu pengertian yang ditunjukkan oleh suatu redaksi, namun bukan

pengertian tersirat dari suatu lafal (*mafhūm muwāfaqah*) atau pengertian kebalikan dari pengertian lafal yang diucapkan (*mafhūm mukhālafah*).[137] Adapun ulama Ḥanafiyyah membagi metode membaca petunjuk lafal kepada empat macam petunjuk: petunjuk redaksional (*dalālah al-'Ibārah*), petunjuk isyarat (*dalālah al-isyārah*), petunjuk teks (*dalālah al-naṣ*) dan petunjuk sisipan (*dalālah al-iqtiḍā'*). Secara pembagian, jika metode pembacaan terhadap petunjuk yang digunakan oleh *Mutakallimūn* ada enam, maka bagi ulama Ḥanafiyyah hanya ada empat. Adapun secara definisi, baik definisi *Mutakallimūn* maupun Ḥanafiyyah hampir sama. *Isyārah al-naṣ* sama-sama dipakai, baik oleh Ḥanafiyah maupun *Mutakallimūn*, demikian juga dengan *dalālah al-iqtiḍā'*. *Dalālah al-naṣ* dalam istilah Ḥanafiyyah dikenal dengan *mafhūm muwāfaqah* dalam istilah *Mutakallimūn*. Demikian juga dengan istilah *'ibārah al-naṣ* dalam Ḥanafiyyah dikenal dengan *manṭūq ṣarīḥ* dan *dalālah īmā'* dalam istilah *Mutakallimūn*. Namun begitu, Ḥanafiyyah tidak mengenal istilah *mafhūm mukhālafah* dan menganggapnya sebagai petunjuk yang rusak (*dalālah fāsidah*).[138]

Walaupun metode pembacaan terhadap petunjuk lafal dari dua aliran ini hampir sama, namun dalam praktiknya mengalami perbedaan sehingga berimplikasi pada perbedaan hukum. Ulama sepakat bahwa kuatnya *dalālah* ini sesuai dengan urutannya. Urutan pertama adalah *'ibārah al-naṣ* (*manṭūq ṣarīḥ*), kemudian *isyārah al-naṣ*, kemudian *dalālah al-naṣ* (*mafhūm muwāfaqah*) dan kemudian *dalālah al-iqtiḍā'*.

---

pengertian aslinya, tetapi merupakan suatu kemestian atau konsekuensi dari hukum yang ditunjukkan oleh redaksi itu. Sedangkan *dalālah iqtiḍā'* adalah pengertian kata yang disisipkan secara tersirat (dalam pemahaman) pada redaksi tertentu yang tidak dapat dipahami secara lurus kecuali dengan adanya penyisipan itu. Adapun *dalālah īmā'* adalah suatu pengertian yang bukan ditunjukkan langsung oleh suatu lafal, tetapi melalui pengertian logisnya karena menyebutkan suatu hukum langsung setelah menyebut suatu sifat atau peristiwa. Lihat: Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *Atsar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'*, 7th ed., (Beirūt-Lebanon: al-Resālah Publishers), h. 138-144.

[137]*Mafhūm* dibagi menjadi dua macam: (1) *Mafhūm muwāfaqah*, yaitu penunjukan hukum melalui motivasi tersirat atau alasan logis di mana rumusan hukum dalam manṭūq dilandaskan, dan (2) *Mafhūm mukhālafah*, yaitu penunjukan lafal atas tetapnya hukum kebalikan dari yang tersurat ketika tiadanya suatu persyaratan. Lihat: Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *Atsar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'*, 7th eds., (Beirūt-Lebanon: al-Resālah Publishers), h. 138-144.

[138]Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *Atsar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'*, h. 127-145.

Ketika terjadi kontradiksi antar *dalālah*, maka yang didahulukan adalah yang lebih kuat. Namun begitu, kalangan Syāfi'iyyah berpandangan bahwa, ketika terjadi kontradiksi antara *dalālah al-naṣ* dengan *isyārah al-naṣ*, maka yang diprioritaskan adalah *dalālah al-naṣ*. Sebaliknya, ulama Ḥanafiyyah mendahulukan *isyārah al-naṣ* daripada *dalālah al-naṣ*. Selain itu, ulama berbeda pendapat dalam bab *dalālah* menjadi tiga kaidah mendasar yang berpengaruh terhadap perbedaan dalam produk hukum. Adapun tiga kaidah tersebut adalah: perlunya *mafhūm muwāfaqah* (*dalālah al-naṣ*), apakah sebuah tuntutan itu bersifat umum, dan apakah *mafhūm mukhālafah* merupakan petunjuk yang dapat dijadikan dalil dalam *istinbāṭ* hukum.[139]

Selain itu, pembacaan terhadap teks selalu mengalami berbagai pendekatan, pendekatan *naṣṣiyah* (tekstual) dan *maqāṣidiyah* (kontekstual). Demikian juga dalam hal menyikapi teks yang terkesan kontradiksi, ada yang menggunakan pendekatan kompromi (*madzhab al-jam'i*), ada juga yang menggunakan pendekatan *al-tarjīh* (mengunggulkan salah satunya) yang berkonsekuensi pada produk fikih yang dihasilkan, dan berbagai pendekatan lainnya. Malangnya, produk fikih yang dihasilkan dari persinggungan akal dan teks dengan metode ijtihad dan melalui berbagai pertimbangan seperti konteks sosial dan semacamnya kemudian mengalami kristalisasi dan sakralisasi sehingga produksi fikih mengalami hambatan.

Oleh karena itu, faktor penyebab kemandegan dalam tradisi keilmuan Islam salah satunya adalah, karena umat Islam terjerembab ke dalam tradisi fikih yang cenderung terlalu normatif. Bahkan pada situasi tertentu, sebagian mereka terkadang sampai pada taraf menganggap sakral terhadap produk fikih para ulama dan memandangnya identik dengan hukum Tuhan. Dengan cara pandang seperti ini, fikih tidak lagi dianggap sebagai produk sejarah penalaran manusia yang dapat berubah. Hal ini terjadi disebabkan diantaranya karena kurangnya pemahaman sebagian besar umat Islam terhadap perjalanan sejarah fikih dalam kerangka interaksi sosial. Padahal dalam fakta sejarah, hukum Islam (fikih) mengalami perubahan.[140]

---

[139]Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *Atsar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'*, h. 146-149.

[140]Lihat Disertasi Achmad Kholiq, *Metode Ijtihad Sahabat Dan Kontribusinya Terhadap Sistem Ijtihad Ulama Fiqih Abad II Dan III Hijriyah*, (Jakarat: UIN Syarif Hidayatullah, 2007), hal. 2. Sumber yang dikutip oleh penulis adalah William C. Schutz dalam *Encyclopedia of The Science*, vol. 7, (New York: The Macmillan Company and The Free Press, 1972), h. 458.

Pada kesimpulannya, perbedaan dan pembaruan metodologi hukum Islam akan berpengaruh terhadap pembaruan produk hukum yang dihasilkan. Jika metode yang digunakan bercorak literalisme, maka kemungkinan besar produk fikihnya sangat formalistik-normatif. Sebaliknya, jika metode yang digunakan bercorak revitalisme atau malah bercorak liberalisme, maka tentu produk hukumnya juga bercorak substantif-liberal. Oleh karena itu, pendekatan ini perlu dilakukan di dalam melihat pergeseran metode dalam penggalian hukum di Lembaga Bahtsul Masail (LBM) yang berimplikasi terhadap proses reformasi bermazhab dalam NU.

BAB III
NAHDLATUL ULAMA (NU) DAN TRADISI BAHTSUL MASAIL

Membaca alur pemikiran sebuah komunitas tidak dapat dilepaskan dari wadah yang menjadi tempat di mana komunitas itu lahir dan tumbuh, maka melihat pemikiran warga *nahḍiyyīn* tidak dapat dipisahkan dari oraganisasi yang ditumpanginya. Doktrinasi ajarannya akan mewarnai cara pandang dan perilaku pengikutnya, sehingga tidak mengherankan jika pengikutnya sangat memegang teguh ajaran NU melalui pola bermazhab. Tradisi bermazhab ini menjadi terlihat sangat jelas ketika menelusuri lembaga yang diamanahi oleh NU untuk membahas persoalan keagamaan, yaitu Lembaga Bahtsul Masail NU (LBM-NU). Oleh karena itu, bab ini akan membahas dua tema besar, yaitu corak keberagamaan NU dan Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (LBM-NU). Dalam membaca NU, perlu dijelaskan sejarah dan motif lahirnya organisasi ini, genealogi yang menjadi sanad paham keagamaannya, dan gerakan yang diakibatkan dari pemahaman tersebut. Sementara dalam membaca Lembaga Bahtsul Masail (LBM), akan ditelusuri cikal bakal lahirnya lembaga ini, sistem yang digunakan, sumber yang menjadi pijakan dalam memutuskan persoalan hukum, dominasi mazhab Syāfiʻī dalam hasil keputusannya bahtsul masail.

Nahdlatul Ulama dan Corak Keberagamaan

1. Historiografi Nahdlatul Ulama

Nahdlatul Ulama (NU)[1] didirikan pada 16 Rajab 1344 H./31 Januari 1926 M. di Surabaya, sebagai organisasi sosial keagamaan Islam (*jamʻiyyah dīniyyah Islāmiyyah ijtimāʻiyyah*) yang menganut paham *ahlus-sunnah wal-jamāʻah* (Aswaja), yaitu dalam bidang akidah (teologi)

---

[1]Nahdlatul Ulama terdiri dari dua kata, Nahdlah dan Ulama. Menurut Gus Dur, kata Nahdlah terinspirasi dari kata mutiara al-Hikam Ibn ʻAṭā'illah dengan bunyi:

لا تصحب من لا ينهضك حاله ولا يدلك على الله مقاله

Artinya: "*Janganlah engkau bersahabat dengan orang yang perilakunya tidak membuatmu bangkit, dan ucapannya tidak mengarahkanmu kepada Allah*."
Sementara kata Ulama diambil dari surah Faṭir ayat 28:

إنما يخشى الله من عباده العلماء

Artinya: "*Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya hanyalah Ulama*."
Lihat: Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, h. 420.

mengikuti *manhaj* dan pemikiran Abū Ḥasan al-Asy'arī (w. 323 H.) dan Abū Manṣūr al-Māturīdī (w. 333 H.), dalam bidang fikih bermazhab secara *qaulī* dan *manhajī* kepada salah satu mazhab fikih yang empat (Hanafī, Mālikī, Syāfi'ī, dan Hanbalī), dan dalam bidang tasawuf mengikuti Junayd al-Baghdādī (w. 298 H.) dan Abū Hāmid al-Ghazālī (w. 505 H.).[2] Aswaja sebagai pemahaman keagamaan atau metode berpikir ke-NU-an (*manhaj al-fikrah al-nahḍiyyah*) memadukan antara wahyu dan akal yang mencakup seluruh aspek kehidupan yang mengandung prinsip moderasi (*tawassuṭ*), menjaga keseimbangan (*tawāzun*), dan toleransi (*tasāmuḥ)*.[3] Metode berpikir ini lahir dari proses dialektika sejarah pemikiran dan gerakan yang intens. Aswaja menghindari pertentangan politik dan fanatisme kelompok yang masuk dalam pemahaman keagamaan. Dengan prinsip dan watak dasarnya, Aswaja diterima dan berkembang di semua lapisan masyarakat, ikut berperan mewujudkan kehidupan yang penuh kedamaian dalam wahana kebangsaan dan kenegaraan bersama peradaban, kebudayaan dan tradisi lain.[4]

Sebelum organisasi NU ini terbentuk, ada beberapa faktor yang melatar-belakanginya, di antaranya adalah adanya gerakan pembaruan di Mesir dan sebagian Timur Tengah lainnya dengan munculnya gagasan Pan-Islamisme yang dipelopori oleh Jamaluddīn al-Afgānī untuk mempersatukan seluruh dunia Islam. Sementara di Turki, bangkit gerakan nasionalisme yang kemudian meruntuhkan khalifah Utsmāniyyah. Gerakan pembaruan juga terjadi di Arab Saudi dengan tampilnya Wahabi. Bedanya dengan gerakan di Mesir dan di Turki,

---

[2]Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2015)*, (Surabaya: Khalista dan LTN-PBNU, 2019), h. 993.

[3]Ciri-ciri (*khaṣā'iṣ*) pola pikir Nahdlatul Ulama adalah: (1) pola pikir moderat (*fikrah tawassuṭiyyah*), artinya NU senantiasa bersikap *tawāzun* (seimbang) dan *i'tidāl* (moderat) dalam menyikapi berbagai persoalan, tidak *ifrāṭ* (ekstrim) atau *tafrīṭ* (gegabah), (2) pola pikir toleran (*fikrah tasāmuḥiyyah*) sehingga mampu hidup harmonis dengan pihak lain walaupun berbeda cara berpikir, keyakinan, dan beda budayanya, (3) pola pikir reformatif (*fikrah iṣlāḥiyyah*) dengan selalu melakukan perbaikan kearah yang lebih baik (*al-iṣlāḥ ilā mā huwa al-aṣlaḥ*), (4) pola pikir dinamis (*fikrah taṭawwuriyyah*) dengan melakukan kontekstualisasi dalam menyikapi berbagai persoalan, dan (5) pola pikir metodologis (*fikrah manhajiyyah*) dengan menggunakan kerangka berpikir metodologis yang telah ditetapkan oleh Nahdlatul Ulama. Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkāmul Fuqahā*..., h. 993.

[4]TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 937-938.

gerakan Wahabi bergulat dengan persoalan internal umat Islam sendiri, yaitu reformasi paham tauhid dan konservatisme dalam bidang hukum yang menurut mereka telah dirusak oleh *khurafāt* dan kemusyrikan yang melanda kehidupan umat Islam. Sementara gerakan pembaruan di Mesir dan di Turki muncul akibat kesadaran sosial politik atas ketertinggalan dari Barat.[5]

Adapun di Indonesia, tumbuh organisasi sosial kebangsaan dan keagamaan yang bertujuan untuk memajukan kehidupan umat, seperti Budi Utomo (lahir 20 Mei 1908), Syarekat Islam (lahir 11 November 1912) yang sebelumnya bernama Syarekat Dagang Islam (SDI), dan kemudian disusul Muhammadiyah (18 November 1912). Lalu muncul organisasi pendidikan dan dakwah yang dirintis oleh KH. A. Wahab Hasbullah dan Mas Mansur[6] pada tahun 1914 dan mendapatkan pengakuan badan hukum tahun 1916 dengan bantuan pemimpin SI, Tjokroaminoto, dan seorang arsitek di Surabaya bernama Soenjoto. Organisasi ini bernama Nahḍatul Waṭan (Kebangkitan Tanah Air). Pada tahun 1918, kyai Wahab membentuk sebuah koperasi pedagang yang diberi nama Nahḍatut Tujjār (Kebangkitan Para Pedagang). Setahun kemudian, tepatnya tahun 1919, bermula dari sebuah kelompok diskusi tentang masalah-masalah keagamaan, yang diorganisir bersama dengan beberapa ulama tradisional di Surabaya, lahir madrasah dengan nama Taṣwīrul Afkār (Potret Pemikiran), dan yang menjadi pemimpin formal perhimpunan ini adalah KH. Aḥmad Dahlan. Kemudian pada awal tahun 1920, kyai Wahab juga mendirikan organisasi pemuda muslim yang diberi nama Syubbānul Waṭan (Pemuda Tanah Air).[7]

Faktor gerakan kaum modernis di Indonesia yang dianggap tidak senang dengan ulama salaf, kitab-kitab salaf dan hanya mengikuti al-Qur'ān dan hadis, dengan melalui kekuasaan pemerintah Jajahan, Hindia

---

[5]Harun Nasution, *Pembaruan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, 14th ed., (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2014), h. 23-26, M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Pendekatan Fikih dalam Politik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1994), h. 45-46, dan Aḥmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-199*, (Yogyakarta, LKiS, 2004), h. 15.

[6]Mas Mansur pada akhirnya masuk Muhammadiyah karena terkait perbedaan paham keagamaan dengan kyai Wahab Hasbullah yang memilih dan membela system bermazhab, sementara Mas Mansur memilih jalur Islam modernis yang anti mazhab. Lihat: Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, h. 421.

[7]M. Ali Haidar, *Nahḍatul Ulama Dan Islam di Indonesia*..., h. 47-49, lihat juga: Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana baru*, 7th eds., (Yogyakarta: LKiS, 2008), h. 30.

Belanda, membuat gerah kyai-kyai pesantren. Sejak tahun 1920, para kyai pesantren mulai melakukan konsolidasi dengan diawali pertemuan di Bangkalan Madura, yang diinisiasi oleh menantu kyai Khalil dengan mengundang sekitar 66 ulama dari seluruh Indonesia. Pada tahun berikutnya (1921-1922) ada musyawarah di Kawatan (Surabaya) di rumah kyai Mas Alwi.[8]

Menurut Mujamil, faktor utama yang memengaruhi lahirnya organisasi NU, walaupun bukan faktor satu-satunya, adalah peristiwa Hijaz, yaitu ketika Ibnu Sa'ūd (w. 1953 M.) menguasai Makkah. Tersebar isu bahwa penguasa baru ini akan menghilangkan mazhab-mazhab yang ada. Berita ini sampai ke Indonesia dan meresahkan ulama pesantren. Guna mengantisipasi kemungkinan-kemungkinan terburuk dari berita tersebut, maka kyai Wahab Hasbullah (w. 1971 M.) menggagas untuk mendirikan jam'iyyah Nahdlatul Ulama, yang kemudian disampaikan kepada KH. Hasyim Asy'ari (w. 1947).[9]

Usulan ini pertama kali disampaikan oleh kyai Wahab Hasbullah sekitar tahun 1924 kepada kyai Hasyim namun beliau tampaknya belum melihat perlunya mendirikan organisasi semacam itu dan tidak langsung memberikan persetujuan. Akan tetapi, setelah penyerbuan yang dilakukan oleh Ibnu Sa'ūd atas Makkah, beliau berubah pikiran dan menyetujui perlunya dibentuk sebuah organisasi baru. Persetujuan ini diawali dengan melakukan pendekatan spiritual dan melalui salat istikharah,[10] serta setelah kyai Khalil dari bangkalan, sebagai guru dan kyai yang sangat dihormati oleh para kyai di Jawa dan Madura, meyakinkan beliau bahwa pembentukan organisasi ini akan membawa manfaat bagi umat Islam.[11]

---

[8]Kyai Mas Alwi adalah tokoh yang memberi nama organisasi Nahdlatul Ulama. Alasan pemberian nama ini, menurutnya, sebab tidak semua ulama memiliki jiwa *nahḍah* (bangkit). Ada ulama yang sekedar hanya diam di pondoknya. Dan yang ada di dalam organisasi ini (NU) adalah ulama yang memiliki jiwa *nahḍah*. Lihat: Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, h. 419.

[9]Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, (Sala: Jatayu Sala, 1985),h. 16.

[10]Lihat: Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana baru*..., h. 31, dan Mujamil, *Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama...,* h. 28.

[11]Lihat: Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama, Biografi K.H. Hasyim Asy'ari*, 3th eds., (Yogyakart: LKiS, 2008), h. 101. Keyakinan kyai Hasyim muncul ketika pada tahun 1924 kyai Khalil Bangkalan meminta muridnya yang bernama As'ad Syamsul 'Arifin untuk mengantarkan tongkat kepada kyai

Ibnu Sa'ūd setelah berhasil menguasai Makkah dengan mengalahkan penguasa sebelumnya, Syarif Husein (w. 1931 M.), merencanakan untuk menggelar kongres khilafah sebagai upaya meneguhkan kedudukannya menggantikan Dawlah Islāmiyyah sebagai pusat kekuasaan Islam,[12] maka kaum muslimin sedunia melalui perwakilannya diundang, termasuk perwakilan dari Indonesia. Rencananya utusan Indonesia akan diwakili tokoh Sarekat Islam (HOS. Tjokroaminoto), tokoh Muhammadiyah (KH. Mas Mansur), dan ulama pesantren (KH. A. Wahab Hasbullah). Hanya saja, nama kyai Wahab Hasbullah dicoret dengan alasan tidak mewakili suatu organisasi. Kenyataan pahit ini masih diterima oleh para ulama dengan syarat delegasi umat Islam yang tinggal dua orang itu bersedia dititipi pesan para ulama dan kaum muslimin Indonesia untuk disampaikan kepada raja Sa'ūd, supaya menghentikan tindakan-tindakan anti kebebasan bermazhab, ziarah kubur, kegiatan membaca kitab barzanji dan sebagainya. Ternyata titipan yang sederhana ini ditolak oleh calon delegasi dengan alasan politik formalistik. Demikianlah sikap penentu kongres Islam keempat tanggal 21-27 Agustus 1925 di Yogyakarta, yang kemudian sikap yang sama masih ditunjukkan menjelang kongres kelima, Februari 1926 di Bandung.[13]

Hasyim sebagai isyarat dukungan gurunya untuk mendirikan organisasi. Kemudian akhir tahun yang sama (1924), kyai Khalil menyuruh murid yang sama (As'ad) untuk menghantar tasbih kepada kyai Hasyim. Lihat: Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, h. 417-418.

[12]Dalam catatan Martin, kongres khilafah awalnya akan dilaksanakan di Kairo pada bulan Maret 1926. Inisiatif penyelenggaraan kongkres ini berasal dari para ulama al-Azhar, yang didorong oleh raja Fu'ad di Mesir, sebagai salah satu kandidat untuk kursi khalifah. Rasyīd Riḍā, selaku salah satu penyelenggaranya, sudah mengirim undangan kepada Sarekat Islam dan Muhammadiyah. Akan tetapi problem internal di Mesir menyebabkan kongres ditunda pada bulan Mei 1926. Sementara Ibn Sa'ūd menganggap persiapan kongres Kairo dengan kemungkinan terpilihnya raja Fū'ad sebagai khalifah baru merupakan ancaman atas posisi yang baru dimenangkannya di Hijaz. Karena itu, Ibn Sa'ūd menyelenggarakan kongres tandingan di Makah selama bulan Juni-Juli 1926. Kedua kongres yang hampir bersamaan itu menunjukkan adanya persaingan dalam meraih kedudukan sebagai pemimpin seluruh umat Islam. Lihat: Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana baru*, h. 25.

[13]Mujamil, *Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama…*, h. 29, lihat juga: Tim Perumus Konsep Sosialisasi Khittah Nahdlatul Ulama PWNU Jawa Timur, *Wawasan Dasar Nahdlatul Ulama*, (Surabaya: Tim Perumus Konsep Sosialisasi Kittah Nahdlatul Ulama PWNU Jawa Timur, 1994), h. 4.

Mengingat aspirasi para ulama pesantren tidak tertampung, maka saat itu juga timbul pemikiran mendadak untuk membentuk Komite Hijaz (panitia aksi untuk menanggulangi tindakan-tindakan penguasa Hijaz) dengan mengirimkan delegasi sendiri untuk menghadap Raja Ibnu Sa'ūd. Pembentukan komite ini terwujud setelah mendapatkan restu dari KH. Hasyim Asy'ari. Ketika pembahasan mengenai pemberangkatan delegasi ulama dan umat Islam sudah cukup, timbul lagi pemikiran baru yaitu apakah Komite Hijaz ini hanya sebatas panitia sehingga setelah berhasil memberangkatkan delegasi lalu dibubarkan, atau ditingkatkan menjadi organisasi permanen yang melanjutkan, melestarikan aspirasi dan cita-cita para ulama pesantren. Pada saat belum ada kepastian ini, KH. Hasyim Asy'ari langsung mencegah pembubaran Komite Hijaz dengan mengusulkan agar usaha memperjuangkan *ahlus-sunnah wal-jamā'ah* dengan membentuk Komite Hijaz ini diteruskan dan dikembangkan lagi dalam bentuk organisasi. Akhirnya usulan ini disambut dengan suara bulat oleh para ulama yang hadir dalam pertemuan ini. Kemudian dibentuklah jam'iyyah Nahdlatul Ulama pada tanggal 16 Rajab 1344 H. atau 31 Januari 1926 M., di Surabaya, maka dalam rapat ini diambil dua keputusan, yaitu mengirimkan utusan ulama Indonesia ke kongres dunia Islam di Makkah, dengan tugas memperjuangkan hukum-hukum ibadah dalam mazhab empat,[14] dan membentuk organisasi Nahdlatul Ulama (NU) yang akan mengirimkan utusan itu.[15]

Tokoh-tokoh yang hadir dalam pertemuan dibalik berdirinya NU antara lain adalah KH. Hasyim Asy'ari (Jombang), KH. A. Wahab Hasbullah (Surabaya), KH. Bisyri Syamsuri (Jombang), KHR. Asnawi (Kudus), KH. Ma'shum (Lasem), KH. Ridlwan (Semarang), KH. Nawawi (Pasuruan), KH. Nahrowi (Malang), KH. Ridlwan (Surabaya), KH. Abdullah Ubaid (Surabaya), KH. Alwi Abdul Aziz (Malang), KH. Abdul Halim (Cirebon), KH. Muntaha (Madura), KH. Dahlan Abdul Qohar (Kertosono), dan KH. Abdullah Faqih (Gresik). Sedangkan wakil yang dikirim sebagai utusan NU untuk menghadiri undangan raja Ibn Sa'ūd

---

[14]Di antara poin-poinnya adalah: kebebasan bermazhab di negeri Hijaz kepada salah satu imam mazhab yang empat, memelihara tempat-tempat bersejarah seperti makam Rasulullah, mengumumkan biaya pelaksanaan ibadah haji sebelum pelaksanaan dan agar mereka menuliskan undang-undang yang berlaku di Hijaz agar umat Islam dapat mematuhinya dan tidak melanggarnya. Lihat: Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama…,* h. 102.

[15]Mujamil, *Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama…*, h.29-32.

antara lain adalah KH. Khalil Masyhudi (Lasem) dan KH. Abdul Wahab (Surabaya).[16]

Setelah kepengurusan NU terbentuk, diputuskan mengirim KH. R. Asnawi Kudus sebagai delegasi NU ke Muktamar dunia Islam ke Makkah. Namun karena suatu hal, kyai Asnawi gagal berangkat ke Makkah. Kegagalan ini tidak menyurutkan niat para ulama NU untuk mengutus wakilnya menghadap raja Ibn Sa‘ūd, maka pada 29 Maret 1928 NU mewakilkan kepada kyai Abdul Wahab Hasbullah dan Syaikh Aḥmad Ghanā‘im al-Miṣrī berangkat ke Makkah dan berhasil menghadap raja Ibn Sa‘ūd untuk memperjuangkan kepentingan Islam *ahlus-sunnah wal-jamā‘ah*. Hasil pertemuan tersebut menjadikan pengajian di masjidil haram oleh para guru empat mazhab tidak dilarang. Pertemuan itu juga berhasil mencegah perusakan makam keluarga Nabi dan para imam mazhab di sekitar area Ka‘bah.[17]

Oleh karena itu, mengacu pada hasil keputusan bahtsul masail Munas NU tahun 2006 di Sukolilo Surabaya, pembentukan organisasi Nahdlatul Ulama dilatarbelakangi oleh dua faktor dominan. *Pertama*, adanya kekhawatiran dari sebagian umat Islam yang berbasis pesantren terhadap gerakan kaum modernis yang meminggirkan mereka. *Kedua*, sebagai respons ulama-ulama berbasis pesantren terhadap pertarungan ideologis yang terjadi di dunia Islam pasca penghapusan kekhalifahan Turki, dan munculnya gagasan Pan-Islamisme yang dipelopori oleh Jamaluddin al-Afgani serta gerakan kaum Wahabi di Hijaz. Gerakan kaum reformis yang mengusung isu-isu pembaruan dan purifikasi membuat ulama-ulama yang berbasis pesantren melakukan konsolidasi untuk melindungi dan memelihara nilai-nilai tradisional yang telah menjadi karakteristik kehidupan mereka.[18] Artinya, sebagaimana menurut Martin Van Bruinessen, kelahiran NU merupakan bagian dari pola umum reaksi anti pembaruan.[19]

---

[16]Lihat: Pengurus Wilayah NU Jawa Timur, *Khittah Nahdlatul Ulama* (Surabaya: Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, t.th.), h. 10-11. Dan juga: Aḥmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*..., h.18.

[17]Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, h. 413.

[18]LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 992.

[19]Lihat: Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana baru*, h. 23.

2. Genealogi Paham Keagamaan NU

Membaca sebuah pemikiran yang menjadi landasan mendasar (*grand design*) dalam sebuah organisasi, maka perlu melihat tokoh-tokoh yang berperan dalam melahirkan sebuah organisasi tersebut. Ada minimal tiga tokoh besar pendiri NU yang mewarnai corak pemikiran keagamaan NU, yaitu KH. Hasyim Asy'ari, KH. A. Wahab Hasbullah, dan KH. Bisri Syamsuri. Ketiga tokoh ini memiliki latar belakang pendidikan yang sama, yang silsilah keilmuannya bertemu pada kyai Khalil Bangkalan, kyai Aḥmad Khatib, kyai Mahfudz al-Tarmasi dan Syaikh 'Abdul Karīm al-Daghistānī. Di samping juga, kyai Wahab dan kyai Bisri berguru kepada kyai Hasyim. Bertolak dari kesamaan silsilah keilmuan dan adanya hubungan guru-murid, maka tidak mengherankan jika pola berpikir mereka relatif sama.[20]

Bagi NU, kyai Hasyim merupakan *king maker* dan sebagai Hadratus Syaikh, sekaligus simbol identitas tradisionalisme keagamaan NU. Sejak kelahiran NU, kyai Hasyim merupakan pembela bagi kaum tradisional pengikut ajaran Islam sunni. Garis pemikiran kyai Hasyim yang mewarnai NU adalah pemikirannya tentang taklid sebagai bentuk pola bermazhab dalam beragama. Kyai Hasyim memandang perlunya taklid bagi mereka yang bukan mujtahid. Sementara kyai Wahab Hasbullah dikenal sebagai seorang yang lihai dalam berdebat dan tangguh dalam mempertahankan pendapatnya. Menjelang berdirinya NU, kyai Wahab merupakan ulama yang sangat gigih membela kepentingan kelompok tradisional, terutama dari serangan tokoh modernis. Bersama kyai Hasyim, kyai Wahab tampil dengan peran yang berbeda, tetapi secara mutualistik saling melengkapi dalam keberhasilan membentuk NU. Kyai Hasyim dikenal sebagai kyai yang memiliki karisma dengan kedalaman ilmu agama dan kesalehan pribadi, sehingga pengaruhnya cukup kuat di kalangan ulama, baik tradisional maupun modern. Sementara kyai Wahab memiliki kemampuan organisatoris dengan menawarkan konsep-konsepnya dan mobilisasi roda organisasi. Dalam bahasa Fealy, kyai Wahab sebagai konseptornya, dan kyai Hasyim pemberi legitimasi (legitimator) keagamaannya.[21] Adapun kyai Bisri dikenal sebagai seorang ahli fikih yang sangat kuat dalam memegangi tradisi mazhab. Ia sangat paham dengan referensi-

---

[20]Mujamil, *Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama…*, h. 66.

[21]Lihat: Fealy, "Wahab Chasbullah" dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 11.

referensi kitab-kitab fikih mazhab, terutama Syāfi'iyyah. Dalam masalah fikih, kyai Bisri sering berseberangan dengan pendapat kyai Wahab, yang dikenal sebagai kyai yang sangat longgar dalam fikih, sementara kyai Bisri dikenal sebagai kyai yang sangat ketat dalam pendapat fikihnya.[22]

Jika ditarik lebih jauh lagi, maka akar genealogis paham keagamaan NU bertumpu minimal pada dua jaringan: jaringan Timur Tengah dan Wali Songo. Jaringan Timur Tengah melalui silsilah seperti KH. Hasyim Asy'ari sendiri, KH. Asnawi Kudus, KH. Khalil Bangkalan, KH. Nawawi Banten, dan KH. Mahfudz Termas. Genealogi Timur Tengah tidak dapat dibantah mengingat NU sebagai organisasi keagamaan yang berpegang pada ajaran *ahlus-sunnah wal-jamā'ah* berakar dan lahir dari tradisi ulama Timur Tengah, baik dari aspek akidah yang dipelopori oleh Abū Ḥasan al-Asy'arī dan Abū Manṣūr al-Māturīdī, dalam bidang fikih dipelopori oleh imam Mazhab yang empat, khususnya mazhab Syāfi'ī, dan dalam bidang tasawuf dipelopori oleh Abū Ḥāmid al-Ghazālī dan Junayd al-Baghdādī. Pilihan NU ini merupakan bentuk akomodatif dari paham Aswaja, karena pada awalnya ulama Jawa sendiri, sebelum lahirnya NU dan sebelum datangnya pemikiran modernisme dan puritanisme yang berakar dari Timur Tengah,[23] satu pandangan dan satu mazhab. Mereka dalam bidang fikih bermazhab kepada imam Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, dalam bidang Uṣūluddīn kepada Abū Ḥasan al-Asy'ari, dan dalam bidang tasawuf kepada al-Ghazālī dan Abū Ḥasan al-Syādilī.[24] Sementara rumusan Aswaja yang sekarang merupakan konsep Aswaja yang lebih definitif yang dirumuskan oleh KH. Bisri Musthofa dengan karyanya *Risālah Ahlus-Sunnah wal-Jamā'ah*, yang kemudian diterima sebagai rumusan formal konsep Aswaja NU. Sekalipun ditulis oleh kyai Bisri, namun rumusan baku ini biasanya lebih dinisbatkan kepada kyai Hasyim Asy'ari.[25]

---

[22]Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fikih "Tradisi" Pola Mazhab*,2th ed., (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 103-108. Lihat juga: Fealy, "Wahab Chasbullah"..., h. 11.

[23]Jaringan modernisme dan puritanisme juga berakar dari ulama jaringan Timur Tengah seperti Muhammad Abduh, Rasyīd Riḍā, Muhammad bin Abdul Wahhab al-Najdi, Aḥmad bin al-Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah dan Ibn Abdil Hadi. Lihat: Hasyim Asy'ari, *Risālah Ahlis-Sunnah Wal-Jamā'ah fī Ḥadīts al-Mautā wa Asyrāṭ al-Sā'ah wa Bayān Mafhūm Ahlis-Sunnah Wal-Jamā'ah*, (T.tp.: T.th.), h. 10.

[24]Hasyim Asy'ari, *Risālah Ahlis-Sunnah Wal-Jamā'ah ...*, h. 10.

[25]Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, (Jakarta: Diktis Kemenag RI, 2007), h. 40-41.

Selain jaringan Timur Tengah, tradisi berpikir Wali Songo memainkan peran signifikan dalam pembentukan tradisi berpikir pesantren sebagai basis kultural NU, sehingga turut membentuk tradisi berpikir kyai-kyai NU dalam bahtsul masail.[26] Pandangan ini merupakan kelanjutan dari pandangan pemerhati dunia pesantren seperti Zamakhsyari Dhofier, Abdurrahman Mas'ud, Rumadi dan juga Hasan Muarif Ambary.[27] Dari hasil penelusuran Muhammad Adib, bahwa secara genealogis, paham keagamaan NU, atau lebih spesifik nalar fikih NU dalam bahtsul masail, berakar pada tradisi berpikir Wali Songo yang berperan penting dalam Islamisasi di Jawa pada abad ke-15 dan abad ke-16. Tradisi berpikir Wali Songo tersebut ditransmisikan secara turun temurun melalui saluran tradisi pesantren. Wali Songo merintis pesantren yang diadaptasi dari sistem pendidikan dalam tradisi Syiwa-Budha. Melalui pesantren, transmisi tradisi berpikir Wali Songo bertumpu pada tradisi lisan, baik dalam bentuk lokalisasi atau pribumisasi bahasa kitab kuning melalui kebudayaan berbasis aksara *pegon* maupun pengamalan dan tarekat.[28] Tentu jika ditarik lebih jauh lagi, pemikiran Wali Songo juga berakar dari ulama Timur Tengah.

Oleh karena itu, Nahdlatul Ulama sebagai *jam'iyyah dīniyyah* adalah wadah bagi para ulama dan pengikutnya dengan tujuan untuk memelihara, melestarikan, mengembangkan dan mengamalkan ajaran Islam yang berhalauan *ahlus-sunnah wal-jamā'ah*, dan untuk mempersatukan langkah para ulama dan pengikut-pengikutnya dalam melakukan kegiatan yang bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan masyarakat, kemajuan bangsa dan ketinggian harkat dan martabat manusia.[29] NU mendasarkan paham keagamaannya kepada sumber ajaran agama Islam, yaitu al-Qur'ān, al-Sunnah, ijmak dan *qiyās*. Sedangkan dalam memahami dan menafsirkan Islam dari sumber-sumbernya di atas, NU mengikuti paham *ahlus-sunnah wal-jamā'ah* (disingkat menjadi Aswaja) dan menggunakan jalan pendekatan

---

[26]Muhammad Adib, *Kritik Nalar Fikih Nahdlatul Ulama,* (Malang: KiriSufi, 2018), h. 109.

[27]Lihat: Zamakhsayri Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 9th ed., (Jakarta: LP3ES, 2015), 34-37, Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, (Jakarta: Diktis Kemenag RI, 2007), h. 41-46.

[28]Muhammad Adib, *Kritik Nalar Fikih Nahdlatul Ulama...,* h. 161.

[29]Anggaran Dasar & Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama, Hasil Keputusan Muktamar ke-33, Jombang, Jawa Timur, 1-5 Agustus 2015.

mazhab.[30] Dalam bidang akidah, para ulama pendiri NU maupun ulama di luar struktur kepemimpinan NU sepakat untuk mengikuti Abū Ḥasan al-Asy'arī dan Abū Manṣūr al-Māturīdī sebagai tokoh aliran *ahlus-sunnah wal-jamā'ah*. Para ulama pendiri NU memiliki tujuan memelihara dan mengembangkan ajaran Islam *ahlussunnah wal-jamā'ah* yang memang sudah berakar di Indonesia dan diyakini kebenarannya. Seperti pada sistem bermazhab, sikap ulama NU tetap teguh mengikuti Asy'arī dan Māturīdī. Sikap ini meneguhkan kembali tradisi masyarakat santri di Indonesia, khususnya kalangan tradisionalis sehingga mendapat dukungan penuh dari warga *nahḍiyyīn*, baik dalam tataran slogan, pengetahuan, keyakinan maupun amalan. Para ulama pesantren telah mempraktikkan dalam kehidupan sehari-hari sejak sebelum lahirnya organisasi NU berabad-abad yang lalu.[31]

3. Gerakan Sosial Keagamaan NU

Sebagai organisasi sosial keagamaan, Nahdlatul Ulama memiliki dasar-dasar sikap kemasyarakatan yang bersifat *tawassuṭ* dan *i'tidāl*, yaitu sikap tengah dan lurus yang berintikan pada prinsip hidup yang menjunjung tinggi keharusan berlaku adil dan lurus di tengah kehidupan bersama, dan menghindari segala bentuk pendekatan yang bersifat *taṭarruf* (ekstrim). Di samping itu, NU juga bersikap *tasāmuh*, yaitu sikap toleran terhadap perbedaan pandangan, baik dalam masalah keagamaan (terutama menyangkut hal-hal yang bersifat *furū'*/cabang atau masalah-masalah *khilāfiyyah*/yang diperselisihkan), kemasyarakatan, maupun kebudayaan. NU juga bersikap *tawāzun*, yaitu seimbang dalam mengabdi, baik kepada Allah yang dikaitkan dengan kehidupan bermasyarakat, kepada sesama manusia, maupun kepada lingkungan. NU menyelaraskan kepentingan masa lalu, masa kini dan masa mendatang. NU juga senantiasa memiliki kepekaan untuk mendorong perbuatan yang baik dan bermanfaat bagi kehidupan bersama, serta menolak dan mencegah semua hal yang dapat menjerumuskan dan merendahkan nilai-nilai kehidupan (*amar ma'ruf nahi munkar*).[32]

---

[30]Anggaran Dasar & Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama, Hasil Keputusan Muktamar ke-33, Jombang, Jawa Timur, 1-5 Agustus 2015, h. 73.

[31]Mujamil, *Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama…*, h. 69.

[32]Aḥmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, h. 24, lihat juga Zul Asyri, "NU, Studi tentang Faham Keagamaan dan Upaya Pelestariannya Melalui Lembaga Pendidikan Pesantren," (Disertasi Doktor, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1990), h. 278-290.

Untuk menopang berjalannya roda organisasi, NU sebagai organisasi yang bergerak di bidang sosial keagamaan memiliki lembaga-lembaga berupa: (1) Lembaga Dakwah Nahdlatul Ulama (LDNU); (2) Lembaga Pendidikan Ma'arif Nahdlatul Ulama (LP Ma'arif NU); (3) Rabithah Ma'ahid Islamiyah Nahdlatul Ulama (RMINU); (4) Lembaga Perekonomian Nahdlatul Ulama (LPNU); (5) Lembaga Pengembangan Pertanian Nahdlatul Ulama (LPPNU); (6) Lembaga Kemaslahatan Keluarga Nahdlatul Ulama (LKKNU); (7) Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia Nahdlatul Ulama (LAKPESDAM NU); (8) Lembaga Penyuluhan dan Bantuan Hukum Nahdlatul Ulama (LPBHNU); (9) Lembaga Seni Budaya Muslimin Indonesia Nahdlatul Ulama (LESBUMI NU); (10) Lembaga Amil Zakat, Infaq dan Shadaqah Nahdlatul Ulama (LAZIZNU); (11) Lembaga Wakaf dan Pertahanan Nahdlatul Ulama (LWPNU); (12) Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama (LBMNU); (13) Lembaga Ta'mir Masjid Nahdlatul Ulama (LTMNU); (14) Lembaga Kesehatan Nahdlatul Ulama (LKNU); (15) Lembaga Falakiyah Nahdlatul Ulama (LFNU); (16) Lembaga Ta'lif wan Nasyr Nahdlatul Ulama (LTNNU); (17) Lembaga Pendidikan Tinggi Nahdlatul Ulama (LPTNU) yang bertugas mengembangkan pendidikan tinggi NU; dan (18) Lembaga Penanggulangan Bencana dan Perubahan Iklim Nahdlatul Ulama (LPBI NU).[33]

Adapun perangkat organisasi NU yang berfungsi melaksanakan kebijakan NU yang berkaitan dengan kelompok masyarakat tertentu dan beranggotakan perorangan disebut dengan istilah badan otonom, yang dikelompokkan dalam kategori badan otonom berbasis usia dan kelompok masyarakat tertentu, dan badan otonom berbasis profesi dan kekhususan lainnya. Jenis badan otonom berbasis usia dan kelompok masyarakat tertentu adalah seperti muslimat NU untuk anggota perempuan NU, Fatayat NU untuk anggota perempuan di bawah usia 40 tahun, Gerakan Pemuda Ansor (GP Ansor) untuk anggota laki-laki di bawah usia 40 tahun, Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) untuk mahasiswa NU yang usianya di bawah 30 tahun, Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama (IPNU) untuk pelajar dan santri putra yang usianya di bawah 27 tahun, Ikatan Pelajar Putri Nahdlatul Ulama (IPPNU) untuk pelajar dan santri perempuan yang usianya di bawah 27 tahun.

Sedangkan badan otonom NU yang berbasis profesi dan kekhususan lainnya adalah: Jam'iyyah Ahli Ṭarīqah al-Mu'tabarah an-

---

[33]Anggaran Dasar & Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama, Hasil Keputusan Muktamar ke-33 NU, Jombang, Jawa Timur, h. 71-75.

Nahḍiyyah (JATMAN) untuk yang mengawal tarekat muktabar, Jam'iyyah Qurra' wal Huffāẓ (JQH) untuk yang berprofesi qāri' atau qāri'ah dan hāfiẓ atau hāfiẓah, Ikatan Sarjana Nahdlatul Ulama (ISNU) yang berfungsi membantu melaksanakan kebijakan NU pada kelompok sarjana dan kaum intelektual, Serikat Buruh Muslimin Indonesia (SARBUMUSI) untuk yang berprofesi sebagai buruh, karyawan, atau tenaga kerja, Pagar Nusa untuk yang bergerak pada pengembangan seni bela diri, Persatuan Guru Nahdlatul Ulama (PERGUNU) untuk yang berprofesi sebagai guru atau ustadz, Serikat Nelayan Nahdlatul Ulama untuk yang berpofesi sebagai nelayan, Ikatan Seni Hadrah Indonesia Nahdlatul Ulama (ISHARINU) yang bergerak dalam pengembangan seni hadrah dan shalawat.[34]

Di samping *concern* di bidang keagamaan, NU juga bergerak di bidang pendidikan dengan mengupayakan terwujudnya penyelenggaraan pendidikan dan pengajaran serta pengembangan kebudayaan yang sesuai dengan ajaran Islam untuk membina umat agar menjadi muslim yang takwa, berbudi luhur, berpengetahuan luas dan terampil, serta berguna bagi agama, bangsa dan negara. Dalam bidang sosial, NU mengupayakan dan mendorong pemberdayaan di bidang kesehatan, kemaslahatan dan ketahanan keluarga, serta pendampingan terhadap masyarakat terpinggirkan. Dalam bidang ekonomi, NU mengupayakan peningkatan pendapatan masyarakat dan lapangan pekerjaan untuk kemakmuran yang merata. Sementara dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, NU berasaskan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945.[35]

Melihat lembaga-lembaga yang berada di bawah naungan NU, dapat disimpulkan bahwa kiprah dan peran NU mencakup dan menyasar berbagai kalangan dan mengakomodir berbagai kepentingan. Tentu jika seluruh lembaga ini berjalan dengan efektif, maka NU akan tetap menjadi salah satu organisasi keagamaan terbesar di dunia karena mampu mewadahi seluruh kalangan dan akan selalu melahirkan kader dari masa ke masa.

---

[34]Anggaran Dasar & Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama, Hasil Keputusan Muktamar ke-33 NU, Jombang, Jawa Timur, h. 77-79.

[35]Anggaran dasar & Anggaran Rumah tangga Nahdlatul Ulama, Hasil Keputusan Muktamar ke-33, Jombang, Jawa Timur, 1-5 agustus 2015, h. 38.

Lembaga Bahtsul Masail (LBM) NU

1. Cikal Bakal Lahirnya LBM

Sebelum terbentuknya Lembaga Bahtsul Masail (LBM), kajian permasalahan keagamaan ditangani oleh Syuriyah NU. Ketika itu, Syuriyah merupakan suatu badan yang memiliki otoritas tertinggi dalam pengkajian masalah agama, memberikan fatwa, melakukan pengawasan dan memberikan bimbingan kepada bagian-bagian lain dalam organisasi. Syuriyah mempunyai tugas membahas masalah-masalah agama berkaitan dengan peristiwa yang terjadi dari sudut hukum agama.[36] Fungsi tersebut memperlihatkan superioritas kedudukan ulama dalam NU sehingga setiap warganya harus menempatkan diri di bawah bimbingannya. Tidak jarang dalam suatu forum diskusi (forum bahtsul masail), ulama-ulama anggota Syuriyah terlibat dalam suatu perdebatan sebelum diambil keputusan hukumnya. Dengan demikian, forum bahtsul masail merupakan salah satu kegiatan yang amat penting dalam kehidupan lembaga Syuriyah.[37]

Latar belakang munculnya bahtsul masail adalah karena adanya kebutuhan masyarakat terhadap hukum Islam praktis (*'amalī*) bagi kehidupan sehari-hari yang mendorong para ulama dan intelektual NU untuk mencarikan solusinya dengan melakukan bahtsul masail, yang bila ditelusuri dari hasil-hasil keputusan hukumnya bahtsul masail pertama kali dilaksanakan pada tahun 1926, beberapa bulan setelah berdirinya NU. Akan tetapi, walaupun kegiatan bahtsul masail sudah ada sejak Muktamar ke-I, namun Lembaga Bahtsul Masail (LBM) mulai menjadi lembaga resmi ketika pada Muktamar ke-28 di Yogyakarta tahun 1989 komisi I (bahtsul masail)[38] merekomendasikan kepada PBNU untuk membentuk *Lajnah Bahts al-Masā'il al-Dīniyyah* (lembaga pengkajian masalah-masalah agama) sebagai lembaga permanen yang khusus menangani persoalan yang *mauqūf* dan masalah-masalah

---

[36]KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyah*, (Surabaya: Balai Buku, 1980), h. 23.

[37]Zul Asyri L.A, *Nahdlatul Ulama: Studi Tentang Faham Keagamaan dan Upaya Pelestariannya Melalui Lembaga Pendidikan Pesantren*, h. 55-57.

[38]Pada Muktamar ke-28 di Yogyakarta tahun 1989 belum terbentuk komisi *wāqī'iyyah*, *mauḍū'iyyah* dan *qānūniyyah*, sehingga istilah yang digunakan waktu itu adalah komisi 1 (*masā'il dīniyyah*). Baru pada Muktamar ke-29 di Cipasung Tasikmalaya tahun 1994 mulai digunakan istilah komisi *mauḍū'iyyah*, dan pada Munas NU di Lombok Tengah NTB tahun 1997 digunakan istilah komisi *wāqī'iyyah*. Sementara istilah komisi qānūniyyah baru muncul pada Munas di Sukolilo Surabaya tahun 2006.

wāqi'iyyah yang harus segera mendapatkan kepastian hukumnya.[39] Rekomendasi pembentukan LBM ini diperkuat dengan rekomendasi yang sama pada acara halaqah di Pondok Pesantren Mamba'ul Ma'arif Denanyar pada tanggal 26-28 Januari 1990, dengan harapan dapat menghimpun para ulama dan intelektual NU untuk melakukan *istinbāṭ jamā'ī* (penggalian dan penetapan hukum secara kolektif), maka pada tahun 1990 terbentuklah *Lajnah Bahts al-Masā'il al-Dīniyyah* berdasarkan surat keputusan PBNU Nomor 30/A.I.05/5/1990.[40] Belakangan sebutan "Lajnah" berubah menjadi "Lembaga" Bahtsul Masail (LBM). Dua tahun kemudian dari terbentuknya lembaga resmi ini, tepatnya pada tahun 1992, tercetuslah sistem pengambilan keputusan hukum Lembaga Bahtsul Masail.

Menurut Martin Bruinessen, tradisi bahtsul masail yang berkembang di kalangan NU bukanlah murni dari gagasan para kyai dan ulama NU, melainkan tradisi yang diimpor dari tanah suci Makkah. Tradisi tersebut sudah ada di Makkah yang disebut dengan tradisi halaqah.[41] Tradisi halaqah inilah yang diadopsi oleh para santri Indonesia yang belajar di tanah suci Makkah. Ketika mereka pulang ke tanah air Indonesia, sistem halaqah diterapkan di lembaga pendidikan pesantren guna mengkaji persoalan-persoalan yang terjadi di masyarakat. Hal ini dapat dipahami mengingat pada akhir abad ke-19 ketergantungan umat Islam Indonesia terhadap fatwa yang dikeluarkan oleh ulama Timur Tengah, terutama dari Kairo dan Makkah sangat besar. Usaha para santri lulusan Timur Tengah dalam rangka mengadopsi sistem halaqah adalah mendirikan forum *Taswīrul Afkār*, sehingga kemudian dapat dikatakan bahwa forum ini menjadi embrio lahirnya tradisi bahtsul masail di lingkungan NU sehingga terlembagakan menjadi Lembaga Bahtsul Masail (LBM).[42]

---

[39]TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 468.

[40]Lihat: Aḥmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*..., h. 67-68, Abdul Mun'in DZ, "Bahtsul Masail Tradisi Akademik Muslim Tradisionalis", dalam *Jurnal Gerbang*, Vol. 12, tahun 2002, h. 108, dan Ali Mutakin, "Kitab Kuning dan Tradisi Intelektual Nahdlatul Ulama (NU) dalam Penentuan Hukum (Menelisik Tradisi Riset Kitab Kuning)", dalam *SYARIAH: Jurnal Hukum dan Pemikiran*, Volume 18, Nomor 2, Desember 2018, h. 202.

[41]Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 34.

[42]Ali Mutakin, *Ijtihad Nahdlatul Ulama Tentang Perkawinan Beda Agama: Suatu Kajian Tentang Penerapan Teori Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Tangsel: Transwacana, 2015), h. 68-69.

LBM merupakan forum resmi yang memiliki kewenangan menjawab segala permasalahan keagamaan yang dihadapi warga *nahḍiyyīn*. Bahkan dapat dikatakan bahwa tradisi keilmuan NU juga dipengaruhi oleh hasil keputusan forum ini, karena segala masalah keagamaan yang masuk dikaji dan diberikan jawaban, kemudian ditransmisikan kepada warganya. Setelah lembaga ini diresmikan, maka penanganan bahtsul masail semakin sistematis dengan memilah-milah permasalahan yang bersifat *wāqi'iyyah* (kasuistik-praktis), *mauḍū'iyyah* (tematik-teoretik) dan *qānūniyyah* (perundang-undangan), dengan dibentuk komisi-komisi. Misalnya istilah bahtsul masail komisi *mauḍū'iyyah* muncul pada Muktamar ke-29 di Cipasung tahun 1994, istilah komisi *wāqi'iyyah* digunakan pada Munas NU di Lombok Tengah NTB tahun 1997, dan istilah *qānūniyyah* baru muncul pada Munas di Sukolilo Surabaya tahun 2006, sehingga sampai hari ini setiap acara Munas maupun Muktamar, kegiatan bahtsul masail NU terbagi menjadi tiga komisi: komisi *wāqi'iyyah*, komisi *mauḍū'iyyah* dan komisi *qānūniyyah*.[43]

Menarik dicermati bahwa forum bahtsul masail komisi *mauḍū'iyyah* banyak didominasi oleh kaum akademisi, sehingga lompatan pemikirannya relatif progresif bahkan dalam hal-hal tertentu cenderung liberal. Dari komisi ini banyak bermunculan gagasan-gagasan konseptual yang kadang dianggap melabrak *fikrah nahḍiyyah*, sehingga sebagian kyai yang asalnya menjadi peserta aktif di forum komisi *wāqi'iyyah* diminta oleh kyai lainnya untuk mewarnai forum *mauḍū'iyyah* sebagai penetralisir arus pemikiran progresif-liberal.[44]

2. Sistem Pengambilan Keputusan Hukum LBM

Pembahasan prosedur penggalian hukum dalam bahtsul masail NU dibahas secara sistematis sejak Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung tahun 1992. Sistem yang yang diputuskan meliputi tentang *al-kutub al-mu'tabarah*, bermazhab secara *qaulī* dan bermazhab secara *manhajī*, serta kerangka metodenya berupa *istinbāṭ*, *taqrīr jamā'ī*, *ilḥāq*, dan lain sebagainya. Secara hirarkis, keputusan hukum yang disepakati melalui prosedur yang ada, baik diselenggarakan dalam struktur organisasi maupun di luar organisasi mempunyai kedudukan yang sama

---

[43]Lihat buku *Ahkām al-Fuqahā'*, sebagai kumpulan hasil keputusan bahtsul masail NU dari tahun 1926 sampai tahun 2015.

[44]Hal ini juga diamini oleh ketua Aswaja Center Jawa Barat, kyai Yazid Fattah, saat diwawancari pada tanggal 4 Maret 2020 di Pondok Pesantren Asshiddiqiyah 07 Cijeruk, Bogor.

dan tidak saling membatalkan. Namun begitu, keputusan bahtsul masail yang telah disahkan oleh Pengurus Besar Syuriyah NU dianggap mempunyai kekuatan daya ikat yang lebih tinggi tanpa harus menunggu Munas maupun Muktamar NU. Sementara tugas dan wewenang Munas dan Muktamar adalah mengesahkan rancangan keputusan yang telah dipersiapkan sebelum atau diperuntukkan bagi keputusan yang dinilai akan mempunyai dampak yang luas dalam segala bidang.[45] Biasanya rancangan keputusan dipersiapkan melalui pra-Munas dan pra-Muktamar sebelum keputusan tersebut menjadi keputusan final pada acara bahtsul masail Munas ataupun Muktamar.

Kerangka analisis masalah, terutama dalam memecahkan masalah sosial, bahtsul masail menggunakan kerangka pembahasan masalah dengan analisis masalah berupa faktor ekonomi, budaya, politik, sosial dan faktor-faktor lainnya. Di samping analisis masalah, bahtsul masail juga melakukan analisis dampak (dampak positif dan negatif yang ditimbulkan oleh sesuatu kasus yang hendak dicari hukumnya ditinjau dari berbagai aspek), berupa dampak secara sosial-ekonomi, dampak secara sosial-budaya, dampak secara sosial-politik, dan dampak-dampak lainnya. Selain itu, juga dilakukan analisis hukum (fatwa tentang suatu kasus setelah mempertimbangkan latar belakang dan dampaknya di segala bidang), yaitu di samping putusan fikih/yuridis formal, keputusan ini juga memperhatikan pertimbangan Islam dan hukum positif, berupa status hukum (*al-aḥkām al-khamsah*/sah-batal), dasar dari ajaran *ahlus-sunnah wal-jamā'ah*, dan hukum positif. Setelah itu, dilakukan analisis tindakan, peran dan pengawasan (apa yang harus dilakukan sebagai konsekuensi dari fatwa di atas). Kemudian siapa saja yang akan melakukan, bagaimana, kapan dan di mana hal itu hendak dilakukan, serta bagaimana mekanisme pemantauan agar semua berjalan sesuai dengan rencana, yaitu pada jalur politik dilakukan usaha pada jalur kewenangan negara dengan sasaran memengaruhi kebijaksanaan pemerintah. Pada jalur budaya dilakukan usaha membangkitkan pengertian dan kesadaran masyarakat melalui berbagai media massa dan forum seperti pengajian dan lain sebagainya. Pada jalur ekonomi dilakukan peningkatan kesejahteraan masyarakat, dan pada jalur sosial lainnya diupayakan peningkatan kesehatan masyarakat, lingkungan dan seterusnya.[46]

---

[45]TIM LTN PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 470-471.
[46]TIM LTN PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 471.

Di antara poin-poin penting yang dirumuskan pada Munas tahun 1992 di Bandar Lampung adalah tentang prosedur penjawaban masalah, dan petunjuk pelaksanaannya dengan prosedur pemilihan *qaul/wajah*. Prosedur pemilihan salah satu pendapat dilakukan dengan mengambil pendapat yang lebih maslahat dan/atau yang lebih kuat, sedapat mungkin dengan melaksanakan ketentuan Muktamar NU ke-1 bahwa perbedaan pendapat diselesaikan dengan memilih pendapat yang disepakati oleh al-Syaikhān (imam al-Nawawī[47] dan imam al-Rāfi'ī),[48] atau pendapat yang dipegangi oleh imam al-Nawawī saja, atau pendapat yang dipegangi oleh imam al-Rāfi'ī saja, atau pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama, atau pendapat ulama yang terpandai, dan atau pendapat ulama yang paling wara'.[49] Prosedur ini masih menyisakan banyak persoalan, misalnya mengenai cara menentukan pendapat yang lebih maslahat dan lebih kuat, cara mendahulukan dua pendapat yang satu lebih kuat dari sisi dalil tetapi lemah dari sisi maslahat sedangkan pendapat yang lain lebih kuat dari sisi maslahat tetapi lebih lemah dari segi dalilnya, alasan imam al-Nawawī mendapatkan prioritas lebih dari pada yang lain, cara menentukan kriteria suatu pendapat didukung oleh mayoritas ulama, cara mendahulukan pendapat yang berbeda antara imam al-Nawawī dengan mayoritas ulama, dan tolok ukur seorang ulama dianggap lebih alim dari ulama yang lain dan lebih wara' dari yang lain.

Di samping prosedur pemilihan *qaul/wajah*, LBM juga menggunakan prosedur *ilḥāq* ketika suatu masalah atau kasus belum dipecahkan dalam kitab. *Ilḥāq* dilakukan dengan memperhatikan *mulhaq*, *mulhaq bih* dan *wajhul-ilḥāq* oleh para *mulḥiq* yang ahli dalam melakukan *ilḥāq*. Namun begitu, pada Munas Bandar Lampung belum dirumuskan konsep secara menyeluruh sehingga memunculkan beberapa persoalan, misalnya tentang konsep *ilḥāq* apakah dikenal di kalangan para *fuqahā'*, argumentasi legalisasi penerapan *ilḥāq*, syarat yang harus dipenuhi dalam *ilḥāq*, cara yang tepat untuk mengetahui *wajhul ilḥāq* (*masālik wajh al-ilḥāq*), cara menentukan hukum *furū'*

---

[47]Nama lengkapnya adalah Yaḥyā bin Syarf bin Murrī bin Ḥasan bin Husein bin Muhammad bin Jum'ah bin Ḥazm, Abū Zakariā al-Nawawī al-Dimasyqī. Lahir pada tahun 631 H. dan wafat pada tahun 676 H.

[48]Nama lengkapnya adalah Abū al-Qāsim 'Abdul Karīm bin Muḥammad bin 'Abdul Karīm bin al-Faḍl al-Rāfi'ī al-Qazwinī. Lahir pada tahun 557 H.-dan wafat pada tahun 623 H.

[49]Ketentuan ini diputuskan pada Muktamar Nahdlatul Ulama ke-1 di Surabaya pada tanggal 13 Rabius Tsani 1345 H./21 Oktober 1926.

dalam kasus yang memiliki beragam hukum dalam kitab fikih. Persoalan-persoalan ini, baik kaitannya dengan prosedur pemilihan *qaul/wajah* (*taqrīr jamā'ī*) maupun kaitannya dengan prosedur *ilḥāq*, disadari oleh para alim ulama masih menyisakan banyak persoalan, sehingga diadakan pembahasan lanjutan pada Munas dan Kombes Nahdlatul Ulama di Nusa Tenggara Barat, 23-25 November 2017.

Adapun prosedur *istinbāṭ* digunakan ketika tidak memungkinkan untuk dilakukan *ilḥāq* karena tidak memenuhi persyaratan yang telah ditentukan. Dalam hal ini dilakukan *istinbāṭ jamā'ī*, yaitu dengan mempraktikkan *al-qawā'id al-uṣūliyyah* dan *al-qawā'id al-fiqhiyyah* oleh para pakar di bidang *istinbāṭ*. Pembahasan tentang *istinbāṭ jamā'ī,* yang disinggung sekilas pada Munas Bandar Lampung 1992, dibahas secara konkrit operasionalnya pada Muktamar Nahdlatul Ulama ke-33 di Jombang pada tahun 2015. Dalam rumusannya, metode *istinbāṭ al-ahkām* dilakukan dengan menggunakan metode *bayānī*, metode *qiyāsī,* dan metode *istiṣlāhī* atau *maqāṣidī*.[50] Metode *bayānī* ditempuh dengan cara mengkaji *sabab al-nuzūl* atau *al-wurūd*, mengkaji teks ayat atau hadis dari sudut pandang kaidah bahasa, melakukan *munāsabah al-naṣ* yang sedang dikaji dengan *naṣ* lain yang berkaitan, mengaitkan *naṣ* yang dikaji dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, dan mentakwil *naṣ* bila diperlukan.[51] Sementara metode *qiyāsī* (*qiyās*) digunakan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang ketentuan hukumnya tidak tersurat secara eksplisit dalam teks al-Qur'ān dan al-Sunnah, tetapi memiliki induk di dalam *naṣ* dan atau ijmak. Dalam mekanisme secara metodologis, *qiyās* dinyatakan benar apabila memenuhi rukun dan syarat yang telah ditentukan. Adapun metode *istiṣlāhī* atau *maqāṣidī* membahas tentang peran *maqāṣid al-syarī'ah*, bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* tidak hanya dibutuhkan dalam menafsirkan *naṣ*, melainkan juga berfungsi untuk menggali hukum Islam yang tidak memiliki acuan langsung terhadap

---

[50]Metode *bayānī* adalah metode pengambilan hukum dari al-Qur'ān dan al-Sunnah (*manhaj istinbāṭ al-ahkām min al-Nuṣūṣ*). Sementara metode *qiyāsī* adalah ijtihad melalui pendekatan *qiyās*. Adapun metode *istiṣlāhī* adalah ijtihad yang mengacu pada *maqāṣid al-syarī'ah*, sehingga metode ini juga disebut dengan istilah *ijtihād maqāṣidī*. Ketiga metode *istinbāṭ* ini sama persis dengan uraian Muhammad Sālim Madkūr ketika menjelaskan tentang metode ijtihad dengan membaginya menjadi tiga macam, yaitu metode *bayānī*, *qiyāsī* dan *istiṣlāhī*. Lihat: Muhammad Sālim Madkūr, *al-Ijtihād fi al-Tasyrī' al-Islāmī* (T.tp.: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, t.t.), h. 42-49.

[51]al-Jizanī, *Manhaj as-Salaf fi al-Jāmi' bayna al-Nuṣūṣ wa al-Maqāṣid wa Taṭbīqihā al-Mu'āṣirah,* (Riyāḍ: al-Mamlakah as-Su'ūdiyyah Wazārah al-Ta'līm al-'Ālī, 2010), h. 42-43.

naṣ. Oleh karenanya, dalil-dalil sekunder seperti *maṣlaḥah mursalah, istiḥsān*, dan *'urf* pada hakikatnya berpatokan pada *maqāṣid al-syarī'ah*. Kesimpulan yang disepakati oleh peserta Muktamar bahwa metode *istinbāṭ* ini harus dilakukan oleh para pakar yang telah dianggap pakar dalam hal melakukan *istinbāṭ* secara kolektif (*jamā'ī*) bukan secara individual (*farḍī*), untuk menghindari kecerobohan dalam pelaksanaan *istinbāṭ al-ahkām*.[52]

Hal yang menarik pada Muktamar NU di Jombang tahun 2015 dan Munas NU di Nusa Tenggara Barat tahun 2017, sebagaimana disebutkan pada bab pendahuluan, adalah masuknya pertimbangan *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maṣlaḥah*. Tentu hal ini agak tidak biasa di kalangan NU, sebagai ormas yang selama ini terkenal dengan komitmennya mengikuti mazhab imam Syāfi'ī (150 H.-204 H.),[53] yang senantiasa menekankan *qiyās* terhadap persoalan yang tidak tersurat (*ghayr manṣūṣah*) dalam teks agama, serta kurang mempopulerkan dalil *maṣlaḥah* dalam hal yang tidak diperoleh penegasan oleh *naṣ*.

3. *al-Kutub al-Mu'tabarah* Sebagai Pijakan Bahtsul Masail

Sebagai sebuah organisasi keagaamaan yang menganut paham bermazhab, NU dalam setiap menyelesaikan persoalan hukum hampir seluruh jawabannya merujuk pada kitab-kitab ulama mazhab tertentu. Kitab yang dijadikan rujukan dalam memutuskan hukum adalah kitab-kitab yang dianggap otoritatif dan masyhur di kalangan mazhab (*al-kutub al-mu'tabarah*). Adapun kriteria kitab *al-kutub al-mu'tabarah* mulai dibahas pada Munas Alim Ulama NU tahun 1983 di Sukorejo Situbondo. Waktu itu, definisi yang disepakati adalah kitab-kitab *'alā al-madzhab (al-madzāhib) al-arba'ah*.[54] Hal ini mengacu pada pendapat Ibn Ṣalāh dengan mengutip pendapat ijmak tentang tidak diperbolehkannya bertaklid kepada selain empat mazhab yang ada, meskipun untuk diamalkan sendiri apalagi untuk memutuskan hukum dan fatwa.[55] Pendapat ini diperkuat dengan pernyataan Muḥammad Syaṭā al-Dimyāṭī bahwa setiap imam mazhab empat menetapi kebenaran dan wajib mengikuti salah satu dari mereka, sehingga jika telah mengikuti salah

---

[52]TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1078-1092.

[53]Abū 'Abdillah Muḥammad bin Idrīs bin al-'Abbas bin 'Utsmān bin Syāfi' bin al-sā'ib bin 'Ubayd bin 'Abdu Yazīd bin Hāsyim bin al-Muṭṭalib bin 'Abdu Manāf al-Muṭṭalibī al-Quraysyi.

[54]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 386.

[55]'Abdurraḥman bin Muḥammad Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, (Indonesia: al-Haramain, t.th.), h. 3.

satunya, maka dianggap telah bebas dari tuntutan *taklīf* (telah memenuhi tuntutan menjalankan syariat). Seorang *muqallid* (pengikut) harus meyakini keunggulan mazhab yang dianutnya atau kesetaraannya (dengan mazhab lain), dan tidak boleh mengikuti pendapat selain mereka dalam mengeluarkan fatwa ataupun memutuskan hukum.[56] Oleh karena itu, menurut 'Alawī al-Saqqāf, seorang *mukallaf* yang bukan mujtahid mutlak harus bertaklid pada mazhab tertentu dari mazhab imam empat, dan tidak diperbolehkan mengambil dalil secara langsung dari ayat al-Qur'ān dan hadis.[57]

Kemudian pada Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung tahun 1992, rumusan *al-kutub al-mu'tabarah* mengalami perkembangan dengan dilakukan redefinisi, yaitu kitab-kitab tentang ajaran Islam yang sesuai dengan akidah *ahlus-sunnah wal-jamā'ah*, dengan mengutip rumusan Muktamar NU ke-17.[58] Pada Muktamar NU ke-31 di Solo tahun 2004, definisi ini diangkat kembali dengan redaksi yang sama. Baru pada Munas Alim Ulama di Surabaya tahun 2006 dibahas dengan detail kriteria *al-kutub al-mu'tabarah* dengan kembali kepada definisi awal, yaitu kitab-kitab dari *al-madzāhīb al-arba'ah* (Hanafī, Mālikī, Syāfi'ī, dan Hanbalī), namun ada penambahan radaksi "...dan kitab-kitab lain yang memenuhi kriteria *fikrah nahḍiyyah*".[59] Oleh karena itu, kriteria suatu kitab dianggap *mu'tabar* apabila: (1) penulisnya memiliki sifat-sifat, antara lain: sunnī, wara' dan alim; (2) isi kitab, baik pendapatnya sendiri maupun kutipan (*manqūlāt*); jika pendapatnya sendiri tolok ukurnya adalah argumentasi dan *manhaj* yang digunakan. Jika berupa kutipan, maka tolok ukurnya adalah validitas kutipan (*ṣiḥḥah al-naql*); dan (3) pengakuan dari komunitas mazhabnya.[60]

---

[56]Muḥammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 1, (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), h. 17.

[57]'Alawī al-Saqqāf, "al-Fawā'id al-Makkiyah" dalam *Majmū'ah Sab'ah al-Kutub al-Mufīdah*, (Mesir, Musṭafā al-Ḥalabī, t.th.), h. 50.

[58]Hingga penelitian ini dilakukan, naskah hasil rumusan Muktamar NU ke-17 tentang *al-kutub al-mu'tabarah* belum ditemukan, dan bahkan tidak tertuang dalam *Ahkām al-Fuqahā',* yang merupakan buku kumpulan seluruh hasil keputusan bahtsul masail PBNU.

[59]*Fikrah Nahḍiyyah* adalah kerangka berpikir yang didasarkan pada ajaran *ahlus-sunnah wal-jamā'ah*, yang dijadikan landasan berpikir Nahdlatul Ulama (*Khiṭṭah nahḍiyyah*) untuk menentukan arah perjuangan dalam rangka *iṣlāh al-ummah* (perbaikan umat). Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 992-993.

[60]TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 998-999.

Adapun kitab-kitab standar dalam mazhab yang empat adalah sebagai berikut:

a. Kitab Standar Mazhab Hanafī

Para ulama mazhab Hanafī pada era-era awal menjelaskan peringkat kitab-kitab Ḥanafiyyah yang dianggap muktamad menjadi tiga *ṭabaqāt* (tingkatan), sebagai berikut:

1) *Masā'il al-Uṣūl* atau *Masā'il Ẓāhir al-Riwāyah*, yaitu semua masalah yang diriwayatkan dari para arsitek mazhab (Abū Ḥanīfah, Abū Yūsuf dan Muḥammad bin Ḥasan), yang terdapat dalam enam kitab yang masyhur karya imam Muḥammad bin Ḥasan, yaitu *al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, *al-Siyar al-Kabīr*, *al-Mabsūṭ*, dan *al-Ziyādāt*;
2) *Masā'il al-Nawādir*, yaitu masalah-masalah yang diriwayatkan dari tiga ulama mazhab Hanafī, tetapi tidak terdapat dalam enam kitab di atas, melainkan terdapat dalam kitab Muḥammad yang lainnya, seperti *al-Kaysaniyyāt*, *al-Harūniyyāt*, *al-Jurjāniyyāt*, *al-Raqiyyāt* dan lain-lain, atau terdapat dalam kitab karya selain Muḥammad bin Ḥasan, seperti kitab *al-Mujarrāt* karya imam al-Ḥasan bin Ziyād, *al-Amālī* karya Abū Yūsuf, atau riwayat-riwayat *mufradāt mutafarriqah*, yang dalam kajian hadis sama dengan hadis ahad, seperti riwayat Ibn Sammā'ah, *al-Mu'allā* Ibn Manṣūr, *Nawādir* Ibn Hisyām dan *Nawādir* Ibn Rustūm;[61]
3) *Masā'il al-Wāqi'āt* atau *Masā'il al-Fatāwā*, yaitu masalah-masalah yang merupakan hasil *istinbāṭ* ulama-ulama *Muta'akhirīn*, yang tidak terdapat riwayatnya. Mereka adalah para murid Abū Yūsuf, atau murid imam Muḥammad, dan atau murid dari keduanya.

Pada perkembangan selanjutnya, kitab-kitab yang dianggap muktamad adalah kitab yang tidak keluar dari ketentuan kitab *Ẓāhir al-Riwāyah* yang enam, baik berupa ringkasan (*mukhtaṣar*), *matn* atau *syarḥ*, sehingga urutan kitab-kitab muktamad dalam fikih Hanafī sebagai berikut:

1) Kitab *Ẓāhir al-Riwāyah*, yaitu karya imam Muḥammad bin Ḥasan yang meliputi: *al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, *al-Siyar al-Kabīr, al-Mabsūṭ* dan *al-Ziyādāt*;
2) Kitab-kitab *Mukhtaṣar* atau *Matn,* diantaranya: *Mukhtaṣar al-*

[61]Kitab-kitab ini disebut *Nawādir*, karena riwayatnya tidak jelas (*ghayr ẓāhir riwāyah*). Disebut demikian karena kredibilitas dan akurasi riwayat dari Muḥammad bin Ḥasan dalam kitab-kitab tersebut tidak selevel dengan kitab yang disebut pertama.

Ṭaḥāwī karya Abū Ja'far al-Ṭahāwī (w. 321 H.), *Al-Kāfī* dan *al-Muntaqā* karya al-Ḥākim Muḥammad bin Muḥammad (w. 334 H.), *Mukhtaṣar al-Karkhī* karya Abū Ḥusayn al-Karkhī (w. 340 H.), *Mukhtaṣar al-Qadūrī* karya imam Aḥmad al-Qadūrī (w. 428 H.),[62] *Manẓūmah al-Nasafī fī al-Khilāf* karya Najmuddīn al-Nasafī (w. 537 H.), *Tuḥfah al-Fuqahā'* karya 'Alauddīn al-Samarqandi (w. 552 H.), *Bidāyah al-Mubtadi'* karya al-Marghinānī (w. 593 H.), *al-Mukhtār* karya Abū al-Faḍl al-Mūṣilī (w. 683 H.), *Majma' al-Bahrayni wa Multaqā al-Naḥrayni* karya al-Sā'ātī (w. 710 H.), *al-Wāfī* dan *Kanz al-Daqā'iq* karya Abū al-Barakāt Ḥāfiẓuddīn al-Nasafī (w. 710 H.), *al-Wiqāyah* karya Tāj al-Syarī'ah al-Maḥbūbī, dan kitab *Al-Niqāyah* (*Mukhtaṣar al-Niqāyah*) karya Ṣadr al-Ṣadr al-Syarī'ah al-Maḥbūbī (w. 747 H.);

3) Kitab-Kitab *Syarḥ,* yang antara lain: *al-Mabsūṭ* karya Syams al-A'immah al-Sarkhasī (w. 490 H.), *Badā'i' al-Ṣanā'i'* karya 'Ala'uddīn al-Kasānī (w. 587 H.), *al-Hidāyah Syarḥ Bidāyah al-Mubtadī* karya Burhānuddīn al-Marghinānī (w. 593 H.), *al-Ikhtiyār li al-Ta'līl al-Mukhtār* karya Abū al-Faḍl al-Mūṣilī (w. 683 H.), *Syarḥ Al-Wiqāyah* karya 'Ubaydillah bin Mā'ūs bin Tāj al-Syarī'ah, *Tabyīn al-Haqā'iq Syarḥ Kanz al-Daqā'iq* karya Al-Zayla'i (w. 743 H.), *Fatḥ al-Qadīr* karya Ibn al-Hamām (w. 861 H.), *al-Tarjīḥ wa al-Taṣḥīḥ Syarḥ Mukhtaṣar al-Qadūrī* karya Qāsim Ibn Quṭlūbughā (w. 879 H.), dan *al-Baḥr al-Rā'iq Syarḥ Kanz al-Daqā'iq* karya Ibn Nujaym (w. 969 H.);
4) Kitab *al-Fatāwā* dan *al-Wāqi'āt,* yaitu karya hasil *istinbāṭ* para mujtahid mazhab muta'akhir atas masalah-masalah yang tidak ada jawabannya dalam *ẓāhir riwāyah*, yang antara lain: *al-Nawāzil fi al-Furū'* karya Abū al-Layts al-Samarqandī (w. 372 H.), *Fatāwā Syams al-A'immah al-Khulwānī* karya 'Abdul 'Azīz al-Khulwānī (w. 448 H/449 H), *Fatāwā Khawāhir Zādah* karya Abū Bakr Muḥammad bin Ḥusayn al-Bukhārī (Khawāhir Zādah, w. 483 H.), *Hāwī al-Huṣayrī* karya Muḥammad Ibrāhīm bin Anūsy al-Huṣayrī (w. 505 H.), *al-Fatāwā al-Kubrā* karya al-Ṣadr al-Syāhid (w. 536 H.), *al-Fatāwā al-Nasafiyah* karya Najmuddīn al-Nasafī (w. 537 H.), *al-Fatāwā al-Walwalijiyyah* karya Abdur Rasyīd bin Abū Ḥanīfah bin Abdurrazaq al-Walwalijiyyah (w. 540 H.), *Khulāṣah al-Fatāwā* karya Ṭāhir bin Aḥmad bin Abdurrasyīd al-Bukhārī (w. 542 H.), *al-*

[62]Kitab inilah yang dimaksud dengan ungkapan *al-Kitāb* dalam redaksi kitab-kitab fikih mazhab Ḥanafī.

Fatāwā al-Sirājiyyah karya Sirājuddīn al-Ausyī al-Farghānī (w. 575 H.), *al-Fatāwā al-Khāniyyah* karya Fakhruddīn Ḥasan bin Manṣūr al-Usjandī (Qāḍīkhān, w. 592), *al-Hāwī al-Qudsī* karya Jamāluddīn al-Qābisī (w. 593 H.), *al-Muhīṭ al-Burhānī* karya Tājuddīn Ibn Māzah al-Bukhārī (w. 616 H.), *al-Dakhīrah/Dakhīrāt al-Fatwā/al-Dakhīrah al-Burhāniyyah*, *ikhtiṣār kitab al-Muḥīṭ al-Burhānī* dengan pengarang yang sama, *al-Fatāwā al-Ẓāhiriyyah* karya Ẓāhiruddīn Muḥammad bin Aḥmad bin 'Umar (w. 619 H.), *al-Fatāwā al-Hindiyyah/Fatāwā 'Ālamkariyyah* (sultan India) karya lima ulama yang dipimpin oleh Syaikh Niẓāmuddīn al-Buranhābūrī.[63]

b. Kitab Standar Mazhab Mālikī

Kitab yang menjadi landasan utama dalam mazhab Mālikī adalah kitab *al-Muwaṭṭā'* karya imam Mālik bin Anas, dan pendapat-pendapat yang disebut *Sammā'āt* atau riwayat dari imam Mālik yang diriwayatkan oleh murid-muridnya, seperti *Sammā'āt* Ibn Qāsim (w. 191 H.), *Sammā'āt* Ibn Wahb (w. 197 H.), *Sammā'āt Aṣḥāb* (w. 204 H.), *Sammā'āt* Ibn Mājisyūn (w. 212 H.), dan *Sammā'āt* Ibn 'Abdil Ahkām (w. 214 H.). Kemudian berkembang karya-karya yang menjadi panutan ulama Mālikiyyah, antara lain *al-Mudawwanah* dan *al-Mukhtalaṭah* karya Saḥnūn (w. 240 H.), *al-Wāḍiḥāt* karya 'Abdul Mālik bin Ḥabīb (w. 238 H.), *al-'Utbiyyah* karya Muḥammad bin Aḥmad al-'Utbī (w. 255 H.), *al-Mawwāziyyah* karya Ibn Mawwāz (w. 269 H.), *al-Majmū'ah* karya Ibn 'Abdus (w. 260 H.), dan *al-Mabsūṭ* karya Qāḍī 'Abū Isḥāq (w. 282 H.). Kitab-kitab tersebut - di samping kitab di atas - disebut *Ummahāt al-Madzhab*.

Ketentuan kitab-kitab muktamad pada era-era awal adalah sebagai berikut: (1) pendapat imam Mālik dalam *al-Muwaṭṭa'*; (2) pendapat imam Mālik dalam *al-Mudawwanah*; (3) pendapat Ibn Qāsim dalam kitab *al-Mudawwanah*; (4) pendapat Ibn Qāsim selain dalam kitab *al-Mudawwanah*; (5) pendapat selain Ibn Qāsim dalam kitab *al-Mudawwanah*;[64] dan (6) pendapat selain Ibn Qāsim dari

[63]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'* ..., h. 999-1002.

[64]Ketentuan ini direvisi oleh generasi berikutnya, sebagaimana disampaikan oleh Abu al-Ḥasan al-Ṭanjī dengan urutan sebagai berikut: (a) pendapat imam Mālik dalam *al-Muwaṭṭa'*; (b) pendapat imam Mālik dalam *al-Mudawwanah*; (c) pendapat Ibn Qāsim dalam kitab *al-Mudawwanah*; dan (d) pendapat selain Ibn Qāsim dalam kitab *al-Mudawwanah*. Perbedaannya terletak pada pendapat Ibn Qāsim di luar al-Mudawwanah dan pendapat selain Ibn

ulama mazhab yang terangkum di dalam kitab-kitab *al-Ummahāt wa al-Dawāwin*, selain yang terdapat di *al-Mudawwanah*, yang terbagi menjadi dua kelompok:

Pertama, kitab muktamad dalam fikih *Naẓarī,* seperti kitab *Syarh Mukhtaṣar Ibn 'Abdil Ḥakam al-Kabīr* dan *Syarh Mukhtaṣar Ibn 'Abdil Ḥakam al-Ṣaghīr* karya Abū Bakr al-Abhūrī (w. 375 H.), *al-Tafrī'* karya Ibn Jallāb (w. 378 H.), *al-Risālah*, *al-Nawādir wa al-Ziyādāt* dan *Mukhtaṣar al-Mudawwanah* karya Ibn 'Abī Zayd al-Qayrawānī (w. 386 H.), *'Uyūn al-'Adillah* karya Ibn Qasṣar (w. 397 H.), Kitab-kitab Qāḍī 'Abdul Wahab bin *Naṣ*r (w. 422 H.), *al-Tahdzīb* karya Baradza'ī (w. 438 H.), *al-Jāmi'* karya Ibn Yūnus (w. 451 H.), *Al-Muntaqā* karya Abū al-Walīd al-Bājī (w. 474 H.), *al-Tabṣirah* karya al-Lakhmī (w. 478 H.), *al-Bayān wa al-Taḥṣīl, al-Muqaddimāt, al-Mumahhadāt*, dan *Fatāwā Ibn Rusyd* karya Ibn Rusyd (w. 595 H.), *al-Ta'liqāt 'alā al-Mudawwanah*, *Syarḥ al-Talqīn* dan *Fatāwā* karya al-Mazīrī, *al-Tanbīhāt* karya al-Qāḍī 'Iyāḍ, *'Aqd al-Jawāhir al-Tsamīnah* karya Ibn Syās (w. 616 H.), *al-Jāmi' Bayna al-Ummahāt* karya Ibn al-Hājib 'Utsmān bin 'Umar bin 'Abū Bakr (w. 646 H.),[65]*Mukhtaṣar Syaikh Khalīl bin Isḥāq*,[66]*al-Mukhtaṣar al-Fiqh Ibn 'Arafah*, kitab-kitab Ibn Nājī Qāsim Ibn Isḥāq (w. 838 H.) yang antara lain *Syarh al-Mudawwanah* karya imam Saḥnūn, *Taḥrīr al-Maqālah fi Syarḥ al-Risālah Ibn 'Abī Zayd al-Qayrawānī* karya 'Abū al-'Abbās Aḥmad bin Muḥammad al-Qalsyānī (w. 863 H), *Syarḥ syarḥ al-Mawwāq 'alā Mukhtaṣar Khalīl* karya Muḥammad bin Yūsuf al-'Abdari al-Gharnati al-Syāhil al-Mawwāq (w. 897 H), *Syarh al-Mukhtaṣar Syaikh Ḥalūlū*

Qāsim yang ada dalam *al-Mudawwanah*. Menurut versi pertama, pendapat Ibn Qāsim lebih diprioritaskan walaupun tidak terdapat dalam *al-Mudawwanah*. Sementara menurut versi kedua, yang penting pendapat tersebut terdapat dalam kitab *al-Mudawwanah*, meskipun bukan pendapat Ibn Qāsim.

[65]Kitab ini dikenal dengan sebutan Mukhtaṣar Ibn al-Hājib. Adapun syarh-syarhnya seperti *al-Ṣihāb al-Tsākib bi Syarh Mukhtaṣar Ibn al-Hājib* karya Muḥammad bin 'Abdullah bin Rasyīd al-Qafsyī (w. 736 H.), *Tanbīh al-Ṭālib bi Fahm Kalam Ibn Ḥājib* karya Muḥammad bin 'Abdussalam al-Hawārī, dan al-Tanbīh karya Sālil bin Isḥāq al-Jundī (w. 776 H.).

[66]Kitab ini merupakan *Mukhtaṣar al-Jāmi' Bayna al-Ummahāt*. Adapun syarah-syarahnya seperti *al-Munazza' al-Nabīl fi Syarh Mukhtaṣar Khalīl* karya Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Marzūq (w. 843 H.), *Syarh Mukhtaṣar Khalīl* karya Muḥammad bin Muḥammad bin Syirāṭ al-Gharnatī (w. 848 H.), *Syarḥ al-Mukhtaṣar* karya Ibrāhīm bin Fā'idah al-Zawāwī (w. 857 H.), dan *Syarḥ Baḥrān 'alā Khalīl* karya imam Baḥrān Ibn 'Abdillah al-Dumayrī (w. 805 H.).

Aḥmad bin 'Abdurrahman (w. 898 H), *Syarh al-Risālah* karya Aḥmad bin Aḥmad bin Muḥammad (w. 899 H), *Syifā' al-Ghalīl fi Hill al-Muqaffal Khalīl* karya Muḥammad bin Aḥmad al-'Utsmānī (w. 919 H), *Ḥāsyiyah al-Ṭukhaykhī 'alā al-Mukhtaṣar* karya Mūsā al-Ṭukhaykhī (w. 945 H), *Mawāhib al-Jalīl fi Syarḥ Mukhtaṣar al-Khalīl* karya al-Khaṭṭāb (w. 953 H), *Barnāmaj Syawārid li Istikhrāj Masā'il al-Syāmil* karya al-Qāsim bin Muḥammad (Adzumi, w. 1009 H), *Taysīr al-Malak al-Jalīl li Jam'i al-Syurūḥ wa Ḥawāsyī Khalīl* karya Sālim bin Muḥammad al-Syanhurī (w. 1015 H), *Ḥāsyiyah Syaikh Aḥmad Bābā 'alā al-Mukhtaṣar* (w. 1032 H), dan *Mursyid al-Mu'īn 'alā al-Ḍarūrī min 'Ulūm al-Dīn* karya 'Abdul Wāhib bin Aḥmad bin 'Āsyir (w. 1040 H).

Kedua, kitab muktamad dalam fikih *taṭbīq,* seperti *al-Watsā'iq* karya Ibn 'Aṭṭār, *al-Watsā'iq wa al-Syurūṭ* karya Ibn al-Hindī, *al-Muqni' fi Uṣūl al-Ahkām* karya Sulaymān al-Baṭlayūsī, *al-I'lām bi Nawāzil al-Hukkām* yang tekenal dengan *Nawāzil Ibn Sahl*, *al-Mutayṭiyyah* yang terkenal dengan *al-Nihāyah wa la-Tamām fi Ma'rifah al-Watsā'iq wa al-Ahkām* karya Abū al-Ḥasan 'Alī al-Mutayṭī, dan *Ṭarar* karya Ibn 'Ād (w. 609 H).[67]

---

[67]Di samping penjelasan tentang kitab muktamad, ulama Mālikiyah menyebut pula beberapa kitab yang tidak muktamad dan tidak boleh dijadikan pedoman, yaitu dengan kriteria: (1) *Hāsyiyah*. Kitab jenis ini haram hukumnya untuk dipakai berfatwa, sebab tidak ada jaminan keabsahan dalam penukilan dari ulama mazhab. Tentu hal ini tidak berlaku secara mutlak, hanya berlaku apabila *Hāsyiyah* tersebut tidak jelas *nuqūl*-nya. Seandainya jelas disebut dalam kitab *al-Ummahāt*, atau terdapat kejelasan riwayat yang sahih, maka dapat diterima; dan (2) *al-Ṭarar*, atau *al-Taqāyid*, atau *al-Taqyīdād*. Secara umum kitab jenis ini dapat dipakai sebagai petunjuk, tetapi tidak dianggap sebagai kitab yang muktamad. Karena biasanya, kitab-kitab ini berasal dari catatan para pelajar ketika mereka mengaji kepada gurunya. Diantara kitab-kitab al-Taqyīdād yang dapat dipakai petunjuk namun tidak dapat dijadikan pedoman adalah: (a) *al-Taqyīd*, dinisbatkan kepada Abdurrahman al-Jazūlī, merupakan penjelasan *matn al-Risālah*; (b) *al-Taqyīd*, dinisbatkan kepada Yūsuf bin 'Umar al-Anfaṣi al-Fāṣī, juga merupakan penjelasan *matn al-Risālah*; (c) pendapat yang menyendiri dan berbeda dengan pendapat lainya seperti: *Syarḥ Mukhtaṣar Khalīl* karya Syaikh Alī al-Ajhurī, dan *Syarḥ Mukhtaṣar Khalīl* karya murid-murid al-Ajhurī, seperti Syaikh 'Abdul Bāqi al-Zarqanī, Syaikh Ibrāhīm al-Syabarkhiṭī, dan Muhammad al-Khurasyī. Inilah kitab-kitab yang tidak boleh dijadikan pegangan ketika pendapatnya menyendiri. Lihat hasil keputusan bahtsul masail Munas dan Konbes NU di Sukolilo Surabaya, tahun 2006 tentang *al-Kutub al-Mu'tabarah* yang tertuang dalam *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1002-1005.

c. Kitab Standar Mazhab Syāfi‘ī

Ulama Syāfi‘iyyah sepakat bahwa pendapat yang muktamad adalah pendapat yang disepakati oleh Syaikhāni (al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī). Apabila pendapat keduanya berbeda, maka pendapat imam al-Nawawī yang harus didahulukan, baru kemudian pendapat imam al-Rāfi‘ī. Bahkan kesepakatan al-Nawawī dan al-Rāfi‘ī lebih didahulukan dari pendapat imam Syāfi‘ī sendiri, padahal pendapat imam Syāfi‘ī bagi ulama mazhab ibaratnya seperti *naṣ* al-Qur’ān atau *naṣ* hadis. Hal ini dapat diterima, mengingat ulama yang mengerti dan mendalami mazhab, tingkatannya adalah mujtahid *muqayyad*. Orang yang sampai pada level tersebut, selalu membandingkan pendapat imamnya dengan kaidah dan dasar-dasar yang sudah diletakkannya, sehingga tidak jarang -di saat terjadi benturan antara *qaul* dan kaidah- lebih memprioritaskan keharusan menggunakan kaidah, dan meninggalkan *qaul* tersebut dengan mentakwilnya. Oleh karena itu, tidak tepat jika dikatakan bahwa mujtahid *muqayyad* tidak tahu dan tidak mengerti pendapat imamnya, yang benar adalah mujtahid *muqayyad* memahami dan mengkaji pendapat imamnya. Namun dalam memahami dan proses pengkajian tersebut, mujtahid *muqayyad* membelokkan dari arti *ẓāhir* teks dengan pertimbangan argumentatif (dalil-dalil), dan yang demikian ini tidak dapat dikatakan bahwa ia telah keluar dari mazhab imamnya.[68]

Kedudukan kitab-kitab al-Nawawī dan al-Rāfi‘ī, menurut mayoritas ulama adalah kitab muktamad. Bahkan ulama generasi akhir melarang merujuk dan berpegang pada kitab-kitab sebelum imam al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī, kecuali setelah dengan cermat meneliti bahwa itu adalah pendapat mazhab.[69] Namun tidak jarang pendapat imam al-Nawawī dalam satu kitab berbeda dengan pendapatnya di kitabnya yang lain, untuk itu ulama membuat satu ketentuan dalam menetapkan peringkat kitab-kitab imam al-Nawawī dan mentarjihnya sebagai berikut: (1) *al-Taḥqīq*, kitab yang paling sahih menurut ulama generasi akhir (*muta’akhirīn*); (2) *al-Majmū‘*; (3) *al-*

---

[68]Muḥammad bin Sulaymān al-Kurdī, *al-Fawā’id al-Madaniyah*, h. 22, dengan mengutip pendapatnya imam al-Ramlī.

[69]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfah al-Muhtāj fī Syarḥ al-Minhāj*, vol. 1, (Dār Iḥyā’ al-Turāts al-‘Arabī, t.th.), h. 39. Lihat juga: Ibn Ḥajar al-HaytamĪ, *al-Fatāwā al-Fiqhiyah al-Kubrā*, vol. 4, (Beirūt: al-Maktabah al-Islāmiyyah, t.th.), h. 324. Dan lihat juga: ‘Alawī al-Saqqāf, *Tarsyīh al-Mustafīdīn*, (Indonesia: al-Haramayn, t. th.), h. 5.

Tanqīh; (4) *al-Rauḍah* dan *Minhāj al-Ṭālibīn*; (5) *al-Fatāwā*; (6) *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*; dan (7) *Taṣḥīḥ al-Tanbīh*.[70]

Ketentuan tersebut berlaku bagi mereka yang kurang mendalami persoalan mazhab. Sedangkan bagi orang yang mengerti dan mendalami mazhab, maka cara mentarjih di antara pendapat imam al-Nawawī dalam kitab-kitabnya adalah mendahulukan dan mengambil pendapat al-Nawawī yang sesuai dengan pemikirannya sendiri berdasarkan dalil-dalil yang diketahuinya. Tetapi harus tidak keluar dari kaidah yang sudah disepakati ulama. Yaitu harus masih berada dalam ruang lingkup *Ikhtiyār* al-Nawawī dan al-Rāfi'ī. Artinya hak memilih bagi orang tersebut adalah memilih di antara pendapat-pendapat hasil ijtihad al-Nawawī, tanpa melihat mana yang terdahulu dan mana yang kemudian.[71]

Masa terus berjalan, sementara pendapat dan kitab-kitab Syaikhāni (al-Nawawī dan al-Rāfi'ī) terus membayang-bayangi ijtihad generasi berikutnya di dalam menentukan pendapat mazhab. Sampai akhirnya lahirlah ulama-ulama yang sangat teliti dan hati-hati di dalam menganalisis pendapat mazhab, seperti Zakariā al-Anṣārī (w. 926 H), Syihāb al-Ramlī (w. 973 H), al-Khātib al-Syirbinī (w. 977 H), Syamsuddīn al-Ramlī (w. 1004 H), Ibn Ḥajar al-Haytamī (w. 973 H), dan lain sebagainya. Mereka sangat perhatian terhadap kitab-kitab imam al-Nawawī dan imam al-Rāfi'ī teruma terhadap kitab *al-Minhāj* imam al-Nawawī. Imam Zakariā al-Anṣārī meringkas kitab tersebut dalam karyanya, *Minhāj al-Ṭullāb*. Sedangkan Imam Ibn Ḥajar, al-Khatīb al-Syirbinī dan Syamsuddīn al-Ramlī menganalisis atau mensyarahi kitab *al-Minhāj* dan menamakannya dengan *Tuḥfah al-Muḥtāj*, *Mughnī al-Muḥtāj* dan *Nihāyah al-Muḥtāj*. Terkadang ijtihad ketiga ulama tersebut berbeda dengan pendapat imam al-Nawawī dan imam al-Rāfi'ī, tetapi tidak dapat dikatakan bahwa mereka keluar dari mazhab Syāfi'ī, sebagaimana penjelasan di atas, yaitu bahwa bagi ulama dipersilahkan memilih antara pendapat-pendapat Syaikhāni (al-Nawawī dan al-Rāfi'ī) tanpa harus terikat dengan pendapat Ibn Ḥajar dan al-Ramlī atau yang lainnya. Ulama hanya mambatasi pilihan pada pendapat-pendapat imam al-Rāfi'ī dan al-

[70]Lihat: Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfah al-Muhtāj fī Syarḥ al-Minhāj*..., h. 39, *al-Fatāwā al-Fiqhiyah al-Kubrā* ..., h. 324, Muhammad bin Sulaymān al-Kurdī, *al-Fawā'id al-Madaniyah*, h. 16-39, dan Muḥammad Syaṭā al- Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 4, (Beirūt: Dar al-Fikr, t.th.), h. 234.

[71]Muḥammad Ibrāhīm, *al-Madzhab 'Inda al-Syāfi'ī*..., h. 40.

Nawawī, mengingat mayoritas ulama tidak mengizinkan keluar dan berpaling dari pendapat dua tokoh tersebut.[72]

Adapun yang masih belum sampai pada tingkatan ulama dengan kriteria tersebut di atas, mereka bebas memilih pendapat Ibn Ḥajar atau al-Ramlī. Namun dalam kondisi di mana pendapat keduanya berbeda, maka menurut ulama Hadramaut, Syam, Akrad (Kurdi), Daghistan dan mayoritas ulama Yaman, adalah pendapat Ibn Hajar dalam *al-Tuḥfah* yang dianggap muktamad dan harus didahulukan.[73] Sedang mayoritas ulama Mesir mengatakan, bahwa pendapat al-Ramlī yang paling muktamad, bahkan mereka berikrar tidak berfatwa kecuali dengan pendapatnya imam al-Ramlī.[74] Sementara para ulama Haramayn (Makkah dan Madinah), pada awalnya selalu berpegang pada pendapat imam Ibn Ḥajar. Kemudian ketika banyak ulama Mesir yang datang, menetap, belajar dan mengajar di Haramayn, mulailah tersebar pendapat imam al-Ramlī, dan keduanya menjadi kitab pedoman bagi mereka. Bahkan para ulama yang perhatian dengan pendapat keduanya langsung mengambilnya tanpa melakukan filter.[75]

Dalam perkembangannya, Syaikh Muhammad Sa'īd Sumbūl al-Makkī (w. 1175 H.) dan ulama yang segaris dengannya menetapkan bahwa tidak diperkenankan bagi *muftī* berfatwa dengan hukum yang berbeda dengan pendapat Ibn Ḥajar dan al-Ramlī dalam *al-Tuḥfah* dan *al-Nihāyah*. Tetapi Syaikh Muḥammad bin Sulayman al-Kurdī (w. 1194 H.) membolehkan berpaling dari *al-Tuḥfah* dan *al-Nihāyah*, dan berpegangan pada kitab-kitab Ibn Ḥajar dan al-Ramlī selain *al-Tuḥfah* dan *al-Nihāyah*.[76] Adapun urutan kitab-kitab Ibn Hajar adalah *al-Tuḥfah*, *Fatḥ al-Jawwād*, *al-Imdād*, dan *al-Fatwā* serta *Syarh al-'Ubab*. Apabila Ibn Ḥajar dan al-Ramlī tidak berpendapat dalam suatu masalah, maka generasi akhir membuat urutan pendapat yang dapat dianggap muktamad dalam mazhab Syāfi'ī sebagai berikut: (a) Syaikh

---

[72]Muhammad bin Sulaymān al-Kurdi, *al-Fawā'd al-Madaniyah*, h. 16, 17 dan 220.

[73]Muhammad bin Sulaymān al-Kurdi, *al-Fawā'd al-Madaniyah*, h. 37, Bā'alawī, 'Abdurraḥman bin Muḥammad, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, (Indonesia: al-Haramayn, t.th.), h. 274, Muḥammad Syaṭā al- Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 1, h. 234, 'Alawī al-Saqqāf, *Tarsyīh al-Mustafīdīn*, (Indonesia: al-Haramayn, t. th.), h. 5.

[74]Muhammad bin Sulaymān al-Kurdi, *al-Fawā'id al-Madaniyah*, h. 41 dan Muḥammad Syaṭā al- Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 1, h. 19.

[75]'Alawī al-Saqqāf, *Tarsyīh al-Mustafīdīn*, h. 5.

[76]'Alawī al-Saqqāf, *Tarsyīh al-Mustafīdīn*, h. 5.

Zakariā al-Anṣārī dalam kitabnya *al-Bahjah al-Ṣaghīr*, lalu *al-Manhāj* dan syarahnya; (b) Syaikh al-Khaṭīb al-Syirbinī; dan (c) pendapat *aṣḥāb al-Ḥawāsyī* (pengarang Ḥāsyiyah). Ini pun dengan syarat tidak bertolak belakang dengan dasar-dasar dan kaidah mazhab, dan umumnya pendapat mereka sejalan dengan pendapat imam al-Ramlī. Adapun *aṣḥāb al-Ḥawāsyī*, urutannya adalah Alī al-Zayyādī (w. 1024 H.), pengarang *Ḥāsyiyah 'alā Syarḥ al-Manhaj*, Aḥmad bin Qāsim al-'Ubbādī (w. 994 H.), pengarang *Ḥāsyiyah 'ala Syarḥ Manhāj* dan *Ḥāsyiyah 'alā al-Tuḥfah*, Aḥmad Syihābuddīn Amīrah, pengarang *Ḥāsyiyah 'ala Kanz al-Rāghibīn*, 'Alī Sibramalisī bin 'Alī (w. 1087 H.), pengarang *Ḥāsyiyah 'ala Syarh al-Minhāj*, Alī al-Halabī (w. 1044 H.), al-Syuwayrī, dan al-Inānī.[77]

d. Kitab Standar Mazhab Hanbalī

Kitab-kitab muktamad dalam mazhab Ḥanbali adalah seperti *Mukhtaṣar al-Khirāqī* dan syarah-syarahnya. Misalnya *Syarḥ al-Khirāqī* karya Qāḍī Abū Ya'lā Ibn al-Farrā' dan *al-Mughnī* karya Ibn Qudāmah. Kemudian kitab *Ru'us al-Masā'il* karya Abdul Khāliq bin 'Isā al-Hāsyimī, kitab *al-Hidāyah* karya Abū al-Khaṭṭāb al-Kalwadzanī, kitab *al-Tadzkirah* karya Abū al-Wafā' bin 'Aqīl, kitab *al-Muḥarrar* karya Majd al-Dīn Abū al-Barakāt Ibn Taymiyyah, kitab *al-Syāfī* karya 'Abdurraḥman bin Muḥammad Ibn Qudāmah, kitab *al-Furū'* karya Ibn Mufliḥ, kitab *Syarḥ Muntahā al-Irādāt*, kitab *Kasysyāf al-Qinā' 'an Matn al-Iqnā'*, dan kitab *al-Rauḍ al-Murbi'* karya Manṣūr bin Yūnus al-Bahutī.[78]

4. Dominasi Mazhab Syāfi'ī dalam Bahtsul Masail NU

Walaupun dalam pedoman, akidah dan asas NU yang tertuang dalam AD/ART NU dalam bidang fikih mengikuti salah satu dari mazhab empat (Hanafī, Mālikī, Syāfi'ī, dan Hanbalī), tanpa menyebut secara spesifik mazhab imam Syāfi'ī, namun mazhab fikih yang dianut oleh NU dalam kehidupan sehari-hari adalah sesuai dengan mazhab yang berkembang dalam masyarakat Indonesia, yaitu mazhab Syāfi'ī. Konsekuensinya, ulama NU dalam menjawab permasalahan di tengah-tengah masyarakat secara langsung atau melalui forum bahtsul masail

---

[77]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1005-1009.

[78]Tiga kitab karya al-Bahutī merupakan kitab paling mu'tamad bagi ulama Ḥanābilah kontemporer. Lihat hasil keputusan bahtsul masail pada Munas & Konbes di Asrama Haji Sukolilo Surabaya tahun 2006, yang termaktub dalam buku *Ahkamul Fuqāha*, h. 1009-1010.

hampir dapat dipastikan selalu merujuk pada kitab-kitab Syāfi'iyyah. Mazhab lain digunakan hanya dalam kondisi tidak ditemukan jawaban hukumnya dalam kitab-kitab Syāfi'iyyah. Kecondongan NU terhadap mazhab Syāfi'ī dapat terlihat dari Muktamar pertama dilaksanakan, ketika salah satu pembahasannya adalah tentang pendapat tokoh (imam) yang boleh difatwakan. Pertanyaan ketika itu yang muncul adalah pendapat siapakah yang dapat atau boleh dipergunakan untuk berfatwa di antara pendapat-pendapat yang berbeda dari ulama Syāfi'iyyah, maka jawaban forum adalah dengan mengutip pendapat imam Syaṭā al-Dimyāṭī, bahwa yang dijadikan pedoman dalam bermazhab (al-Syāfi'ī) ketika menentukan suatu hukum dan fatwa adalah: (1) yang disepakati oleh imam al-Nawawī dan al-Rāfi'ī; (2) yang ditetapkan oleh imam al-Nawawī; (3) yang ditetapkan oleh al-Rāfi'ī; (4) yang diunggulkan oleh mayoritas ulama; (5) oleh orang yang paling alim; dan (6) oleh orang yang paling saleh (*wirā'i*).[79]

Jika ditinjau dari aspek klasifikasi penggunaan kitab rujukan dengan membandingkan antara tahun 1926-1989 dengan 1992-2019, maka penggunaan kitab rujukan, baik secara mazhab maupun non-mazhab, semuanya mengalami kenaikan. Namun begitu, kenaikan terkecil dialami oleh mazhab Syāfi'ī. Hal ini karena memang dari awal, kitab-kitab mazhab Syāf'ī yang paling banyak digunakan, sehingga sangat logis pasca Munas Bandar Lampung penambahan referensi dari mazhab Syāfi'ī tidak signifikan. Menariknya, jika ditinjau dari aspek frekuensi penggunaan dengan membandingkan antara sebelum Munas Bandar Lampung (1926-1989) dan pasca Munas (1992-2019), seluruh mazhab, termasuk juga yang non-mazhab mengalami kenaikan yang signifikan, berbanding terbalik dengan apa yang dialami oleh mazhab Syāfi'ī, di mana secara frekuensi mengalami penurunan yang relatif besar. Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel 3.1.

[79]TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 3-4.

Tabel 3.1
Perbandingan Frekuensi dan Persentase Penggunaan Kitab Rujukan Bahtsul Masail (1926-1989 dan 1992-2019)[80]

No	Mazhab	Frekuensi		Persentase		Ket.
		1926-1989	**1992-2019**	**1926-1989**	**1992-2019**	
1	Hanafī	14	54	1, 9 %	5 %	+ 3, 1 %
2	Mālikī	19	48	2, 6 %	4, 4 %	+ 1, 8 %
3	Syāfi'ī	675	673	91, 2 %	62, 3 %	- 28, 9 %
4	Hanbalī	4	39	0, 5 %	3, 6 %	+ 3, 1 %
5	Non-Mazhab	28	267	3, 8 %	24, 7 %	+ 20, 9 %
Jumlah		**740**	**1081**	**100 %**	**100 %**	

Keterangan: Perincian secara detail dapat dilihat pada lampiran tabel di halaman 437.

Hal menarik adalah rujukan al-Qur'ān dan al-Sunnah sebagai rujukan non-mazhab mengalami kenaikan secara signifikan setelah keputusan Muktamar NU ke-32 di Makasar tahun 2010 tentang format penetapan bahtsul masail bahwa: (1) pencantuman ayat al-Qur'ān, al-Ḥadīts dan dalil-dalil *syara'* lainnya diperlukan dalam setiap jawaban, karena pada hakikatnya setiap hukum pasti berdasarkan al-Qur'ān, al-Ḥadīts dan dalil-dalil *syara'* lainnya, dengan ketentuan bahwa ayat al-Qur'ān, al-Ḥadīts dan dalil-dalil *syara'* lainnya merupakan bagian dari pendapat ulama yang terdapat dalam *al-kutub al-mu'tabarah*. Hal ini karena ulama NU menyadari bahwa yang mampu berijtihad langsung dari al-Qur'ān, al-Ḥadīts dan dalil-dalil *syara'* lainnya adalah para mujtahid; (2) *aqwāl al-ulamā'* didahulukan, baru kemudian dilengkapi dengan ayat al-Qur'ān, al-Ḥadīts dan dalil-dalil *syara'* lainnya. Dalam pandangan ulama NU, al-Qur'ān, al-Ḥadīts dan dalil-dalil *syara'* lainnya tidak dijadikan sebagai dalil yang mandiri, tetapi merupakan bagian dari ijtihad ulama.[81] Rumusan ini relatif kurang efektif, terbukti tidak semua komisi bahtsul masail menggunakan format ini. Misalnya pada Muktamar ke-33 di Jombang, komisi *mauḍū'iyyah* mendahulukan ayat al-Qur'ān dan al-Ḥadīts sebelum *aqwāl al-ulamā'*. Demikian juga dengan

---

[80]Sumber data dari penghitungan kitab-kitab mazhab Ḥanafī adalah hasil keputusan bahtsul masail NU yang tertuang dalam buku: *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2015)*, hasil keputusan bahtsul masail Munas Nusa Tenggara Barat tahun 2017, dan Munas Banjar tahun 2019.

[81]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'* ..., h. 1014-1015.

komisi *wāqiʻiyyah* terlihat tidak terformat dengan baik. Hanya komisi *qānūniyyah* yang sesuai dengan format yang dirumuskan pada Muktamar NU ke-32 di Makasar.[82] Walaupun begitu, pasca rumusan format ini penggunaan dalil al-Qur'ān dan al-Ḥadīts begitu masif. Oleh karena itu, secara umum penggunaan kitab yang paling banyak dirujuk dalam bahtsul masail dapat dilihat pada tabel 3.2.

Tabel 3.2
20 Kitab Paling Banyak Dirujuk dalam Bahtsul Masail (1926-2019)

No	Judul dan Pengarang Kitab	Mazhab	Frekuensi
1	*Iʻānah al-Ṭālibīn*, ʻUtsmān bin Syaṭā al-Bakrī al-Dimyāṭī	Syāfiʻī	98
2	*Bughyah al-Mustarsyidīn*, ʻAbdurrahmān Bāʻalawī	Syāfiʻī	72
3	*Fath al-Muʻīn bi Syarh Qurrah al-ʻAyn*, Zainuddīn al-Malībarī	Syāfiʻī	62
4	*Tuḥfah al-Muhtāj bi Syarḥ al-Minhāj*, Ibn Ḥajar al-Haytamī	Syāfiʻī	53
5	*al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Wahbah Zuhaylī	Non-Mazhab	48
6	*Ḥāsyiyah al-Bājūrī ʻalā Fath al-Qarīb*, Ibrāhīm al-Bājūrī	Syāfiʻī	45
7	*Mughnī al-Muḥtāj ilā Maʻrifah Alfāẓ al-Minhāj*, al-Syirbinī	Syāfiʻī	44
8	*Asybāh wa al-Naẓā'ir*, Jalāluddīn al-Suyūṭī	Syāfiʻī	43
9	*al-Majmūʻ Syarḥ al-Muhaddzab*, al-Nawawī	Syāfiʻī	43
10	al-Qur'ān al-Karīm	Non-Mazhab	43
11	al-Sunnah al-Nabawiyyah	Non-Mazhab	41
12	*Fath al-Wahhāb Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, Zakaria al-Anshari	Syāfiʻī	41
13	*Ḥāsyiyah al-Bujayrimī ʻalā al-Khaṭīb/Tuḥfah al-Ḥabīb ʻalā Syarḥ al-Khaṭīb*, Sulaymān bin Muḥammad al-Bujayrimī	Syāfiʻī	38
14	*Ḥawāsyay al-Syarwānī wa al-ʻUbbādī ʻalā Tuḥfah al-Minhāj*, al-Syarwānī dan Ibn Qāsim al-ʻAbbādī	Syāfiʻī	35
15	*Ihyā' ʻUlūm al-Dīn*, al-Ghazālī	Syāfiʻī	33

[82]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'* ..., h. 8125-126.

16	*Futūhāt al-Wahhāb bi Tauḍīḥ Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, Sulaymān al-Jamal	Syāfi'ī	30
17	*al-Fatāwā al-Fiqhiyah al-Kubrā*, Ibn Ḥajar al-Haytamī	Syāfi'ī	28
18	*Asnā al-Maṭālib*, Zakariā al-Anṣārī	Syāfi'ī	28
19	*al-Fiqh 'alā al-Madzāhib al-Arba'ah*, 'Abdurrahmān al-Jazirī	Non-Mazhab	24
20	*Nihāyah al-Muḥtaj ilā Syarḥ al-Minhaj*, al-Ramli	Syāfi'ī	24

Dominasi kitab-kitab mazhab Syāfi'ī di dalam menjawab persoalan hukum pada forum-forum bahtsul masail disebabkan oleh banyak kemungkinan, yang antara satu dengan lainnya saling mendukung. Di antara kemungkinan-kemungkinan tersebut adalah, bahwa peserta bahtsul masail adalah kaum pesantren, baik yang sudah alumni maupun yang masih tinggal di pesantren, yang mayoritas kitab-kitab yang dikaji adalah kitab-kitab Syāfi'iyyah. Hal ini karena kebanyakan pesantren di Indonesia menganut mazhab Syāfi'ī. Kemungkinan lainnya adalah karena kebanyakan warga *nahḍiyyīn* adalah penganut mazhab Syāfi'ī sehingga tidak perlu bersusah payah mencari pendapat dari mazhab lain yang nantinya secara praktis tidak efektif penerapannya di kalangan warga NU. Banyaknya warga NU yang menganut mazhab Syāfi'ī, bahkan hampir seluruh warga NU (dan boleh jadi semua warga NU) menganut mazhab Syāfi'ī, disebabkan karena rujukan mereka dalam bergama adalah para kyai kampung yang mayoritas alumni pesantren yang becorak Syāfi'iyyah sehingga masyarakat, khususnya di pedesaan kebanyakan amaliyahnya di bidang fikih menganut mazhab Syāfi'ī. Kemungkinan lainnya yang menyebabkan mazhab imam Syāfi'ī mendominasi dalam setiap keputusan bahtsul masail NU adalah terbatasnya kitab-kitab rujukan selain mazhab Syāfi'ī, sehingga jawaban terhadap persoalan yang muncul dicukupkan pada pendapat kalangan mazhab Syāfi'ī yang kitab-kitabnya sudah tersedia. Bahkan masih banyak di kalangan ulama NU yang belum dapat menerima pendapat selain dari ulama Syāfi'iyyah, sedangkan sebagian lainnya lagi belum terbiasa dengan metode (*manhaj*) tiga mazhab lainnya.[83]

[83]Menurut KH. MA. Sahal Mahfudh, mazhab yang dianut oleh NU dalam kehidupan sehari-hari adalah sesuai dengan mazhab yang berkembang di masyarakat Indonesia, yaitu mazhab Syāfi'ī. Hal ini memiliki konsekuensi para ulama NU dalam fatwa pribadinya maupun dalam forum bahtsul masail hampir

Namun bagitu, walaupun terlihat kuat pengaruh mazhab Syāfi'ī, bukan berarti menolak apalagi antipati terhadap mazhab lain. Sejak dulu para kyai tidak mengharuskan Syāfi'ī saja. Misalnya, masyarakat di banyak daerah menggunakan *qaul* di luar Syāfi'ī mengenai padi yang belum dizakati tapi si penuai padi sudah diberi upah. Padahal, memberi upah kepada penuai padi sebelum padi dizakati menurut Syāfi'ī tidak boleh. Pendapat yang membolehkan memberi upah kepada penuai padi sebelum dizakati adalah pendapat imam Aḥmad. Namun para kyai memakai pendapat itu karena pada umumnya mereka adalah petani.[84] Artinya, dominasi Syāfi'ī bukan berarti ulama NU menolak pendapat (*aqwāl*) ulama di luar Syāfi'iyyah. Hal ini dilakukan karena para kyai NU memang tidak mempunyai referensi lain di luar mazhab Syāfi'ī. Sangat sulit dijumpai dalam kepustakaan mereka kitab-kitab lain di luar Syāfi'īyyah kecuali sebagian kecil ulama. Ini karena di samping harganya belum terjangkau, juga karena masih sulit diperoleh di Indonesia.[85] Tentu kondisinya berbeda dengan sekarang, di mana banyak toko-toko kitab yang menyediakan kitab-kitab lintas mazhab, di samping juga banyaknya kitab yang dapat diakses via website dengan format PDF dan kitab digital seperti *Maktabah Syāmilah* dan *Mausū'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaytiyyah* dari berbagai pendapat mazhab dan aliran, sehingga tren penggunaan kitab rujukan di luar mazhab Syāf'ī mengalami kenaikan.

Secara umum, dalam hal penggunaan kitab rujukan pada forum bahtsul masail, kitab *I'ānah al-Ṭālibīn* karya Utsmān bin Syaṭā al-Bakrī al-Dimyāṭī berada di posisi teratas. Dominasi kitab ini boleh jadi disebabkan oleh berbagai kemungkinan. Diantaranya disebabkan karena pengarangnya mewarisi banyak murid yang menyebar di pesantren-pesantren di Indonesia, sehingga kitab ini banyak dirujuk oleh murid-muridnya dan diajarkan kepada generasi berikutnya sehingga penguasaan terhadap kitab ini sangat dominan, dan pada akhirnya murid-murid ini menjadi peserta bahtsul masail dan banyak mewarnai hasil keputusan bahtsul masail. Dominasi syarah kitab *Fatḥ*

---

dapat dipastikan selalu merujuk pada kitab-kitab Syāfi'iyyah, mulai dari kitab yang paling kecil seperti *Safīnah al-Ṣalāh* karya KH. Nawawi Banten sampai dengan yang paling besar seperti kitab *al-Umm* karya imam Syāfi'ī, *al-Majmū'* karya imam al-Nawawī dan lain sebagainya. Lihat: Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*..., h. 30, dan Aḥmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*..., h. 161.

[84]KH. MA. Sahal Mahfudh, "Bahtsul Masail dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek", dalam pengantar buku *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. ix-x.

[85]KH. MA. Sahal Mahfudh, "Bahtsul Masail dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek", dalam pengantar buku *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. ix-x.

al-Mu'īn ini bukan semata-mata karena kitab ini lahir belakangan sehingga masih relevan dengan konteks hari ini, namun lebih kepada faktor nasab keilmuan dan kesesuaian dalam hal mazhab yang dianut. Karena jika semata-mata hanya karena alasan relevansinya dengan konteks hari ini, tentu kitab-kitab seperti *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, *Mausū'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaytiyyah*, dan kitab-kitab kontemporer lainnya akan jauh lebih memungkinkan untuk dijadikan rujukan.

BAB IV
PENGGUNAAN BERMAZHAB SECARA *QAULĪ* DAN *MANHAJĪ* (1926-1989)

Pembahasan bab ini akan mengkaji hasil-hasil keputusan bahtsul masail dari tahun 1926 hingga tahun 1989 dengan mengamati metode bermazhab dalam NU. Walaupun metode bermazhab dibahas secara sistematis dimulai sejak Munas Bandar Lampung tahun 1992, namun pada kenyataannya metode bermazhab dalam NU dimulai sejak lahirnya NU itu sendiri. Sebagaimana ilmu usul fikih dalam studi Islam, walaupun yang dianggap pencetus pertama ilmu ini adalah imam Syāfi'ī, namun ilmu ini dipraktikkan sejak lahirnya fikih itu sendiri, yaitu sejak ijtihad dalam hukum Islam dimulai. Secara tematik, pembahasan yang dilakukan dalam bahtsul masail meliputi beberapa produk hukum, yaitu keputusan hukum di bidang keyakinan (akidah), bidang ibadah, bidang pernikahan (*munākahat*), bidang waris, bidang jual beli dan rekayasa ekonomi, bidang wakaf, masjid dan pertanahan, bidang kriminal (jinayah), bidang aliran dan mazhab, bidang politik (*siyāsah*), bidang gender (perempuan), bidang adat, etika dan pendidikan, bidang kesenian, dan bidang kedokteran. Semua produk hukum ini akan dilihat dari metode yang digunakan (*qaulī*, *taqrīr jamā'ī*, *ilḥāqul masail binaẓā'irihā*, dan *istinbāṭ jamā'ī* atau *manhajī*), dan sifat masailnya (*wāqi'iyah*, *mauḍū'iyyah* dan *qānūniyyah*).

Keputusan Hukum di Bidang Keyakinan

Dalam bidang keyakinan, Muktamar NU ke-3 tahun 1928 membahas tentang status Harut dan Marut, antara termasuk jenis malaikat, jin, atau manusia. Menurut Muktamar, para ulama dalam hal ini berbeda pendapat. Tetapi Muktamar memilih pendapat yang menyatakan bahwa, Harut dan Marut termasuk dari jenis malaikat yang terjaga dari perbuatan dosa (*ma'ṣūm*). Menurut Muhammad Amīn al-Kurdī, ada distorsi sejarah yang dilakukan oleh sejarawan, ketika mengatakan bahwa keduanya dihukum dan berubah bentuk. Adapun yang wajib diyakini adalah, jika keduanya memang malaikat, maka pengajaran mereka tentang sihir tidak dimaksudkan untuk diamalkan, namun sebagai kewaspadaan dengan memberitahukan hakikatnya dan menjelaskan keburukannya serta hukumannya.[1] Keputusan dalam

[1]Muhammad Amīn al-Kurdī. *Tanwīr al-Qulūb,* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1994), h. 85.

masalah ini menggunakan metode *taqrīr jamā'ī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan memilih pendapat yang terdapat dalam kitab *Tanwīr al-Qulūb*. Namun sayangnya, Muktamar tidak menyodorkan rujukan yang memperlihatkan terjadinya perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam soal apakah Harut dan Marut termasuk dari kalangan malaikat, jin atau manusia. Di samping itu, Muktamar sebetulnya dapat menjawab secara *manhajī* dengan merujuk pada al-Qur'ān surah al-Baqarah ayat 102 yang menjelaskan tentang dua malaikat yang berada di negeri Babilonia yaitu Harut dan Marut (al-Baqarah: 102), namun Muktamar tidak melakukan hal itu.[2]

Kemudian pada Muktamar yang sama (1928), dibahas tentang status Nabi 'Isa setelah turun kembali ke dunia, apakah tetap berstatus sebagai Nabi dan Rasul, dan apakah mazhab yang empat (Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī dan Ḥanbalī) akan tetap ada pada waktu itu. Menurut Muktamar, meyakini bahwa Nabi Isa akan diturunkan kembali pada akhir zaman sebagai Nabi dan Rasul yang melaksanakan syariat Nabi Muhammad adalah wajib. Hal itu tidak menghalangi Nabi Muhammad Saw. sebagai Nabi terakhir, sebab Nabi Isa hanya akan melaksanakan syariat Nabi Muhammad. Jawaban ini mengutip pendapat yang termaktub dalam kitab *Asnā al-Maṭālib*.[3] Adapun terkait dengan mazhab empat pada waktu diturunkan Nabi Isa, maka tidak berlaku lagi (terhapus), sebagaimana pendapat dalam kitab *al-Fatāwā al-Hadītsiyyah*.[4] Bahkan dalam *al-Mizān al-Kubrā*, tidak hanya ketika Nabi Isa turun, tetapi juga ketika imam Mahdī keluar, sehingga amalan yang berdasarkan taklid kepada mazhab-mazhab yang ada dibatalkan.[5] Oleh karena itu, metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dengan merujuk langsung pada redaksi kitab-kitab tersebut di atas, dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[6]

Termasuk pembahasan pada Muktamar NU ke-3 ini, adalah tentang status ayah Nabi Ibrahim antara ahli neraka atau ahli surga.

---

[2]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2015)*, (Surabaya: Khalista dan LTN-PBNU, 2019), h. 51.

[3]Zakariā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib Syarḥ Rauḍah al-Ṭālibīn*, vol. 6, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), h. 252.

[4]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Hadītsiyyah*, 2th eds, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1970), h. 180.

[5]Abdul Wahhāb al- Sya'rānī, *al-Mizān al-Kubrā*, vol. 2, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, t.th.), h. 49.

[6]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 52-53.

Muktamar memutuskan bahwa, ayah Nabi Ibrāhīm termasuk ahli neraka (kafir) dengan mengutip pendapat dalam kitab *Fatāwī al-Ramlī*[7] secara tersurat, sehingga jawaban ini termasuk menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah*. Pendapat ini telah menjadi kesepakatan di kalangan ulama, hanya saja mereka berbeda pendapat tentang nama ayahnya.[8] Kemudian dibahas juga hukum mempercayai hari naas, misalnya hari ketiga atau keempat pada tiap-tiap bulan, sebagaimana tercantum dalam kitab *Laṭā'if al-Akbar*. Dalam masalah ini, Muktamar memilih pendapat yang tidak membolehkan dengan mengikuti pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī.[9] Ini artinya bahwa, peserta Muktamar menjawab masalah ini dengan menggunakan metode *taqrīr jamā'ī* dan bersifat *wāqi'iyyah*. Namun begitu, Muktamar tidak mencantumkan pendapat yang membolehkan, padahal ketika Muktamar memilih pendapat yang tidak membolehkan, berarti seharusnya ada pilihan pendapat lain selain pilihan Muktamar.[10]

Pada Muktamar ke-5 tahun 1930, dibahas tentang macam-macam kafir dan batas-batasnya. Menurut Muktamar, kafir terbagi menjadi empat macam, yaitu: kafir *inkār*, kafir *juhūd*, kafir *nifāq*, dan kafir *'inād*. Pendapat ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat Syaikh Nawawī al-Jāwī.[11] Pembahasan kriteria kafir ini dibahas lagi secara lebih terperinci dengan referensi yang lebih memadai pada Muktamar NU ke-32 tahun 2010 yang akan dibahas pada bab selanjutnya. Kemudian pada Muktamar NU ke-8 tahun 1933, dibahas tentang hal yang wajib dipelajari pertama kali oleh seorang mukallaf, yaitu belajar kedua kalimat syahadat dan mengerti artinya dengan bahasa apa saja. Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat imam al-Ghazālī dan Zaynuddīn al-Malībārī.[12]

---

[7]Syamsuddīn Muhammad al-Ramlī, "Fatāwī al-Ramlī", pada Hāmisy Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah*, vol. 4, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1983), h. 322.

[8]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*…, h. 58.

[9]Lihat: Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Hadītsiyyah*, h. 28, dalam *Ahkām al-Fuqahā'*…, h. 60.

[10]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*…, h. 60.

[11]Muhammad Nawawī al-Bantanī al-Jāwī, *Kāsyifah al-Sajā*, (Surabaya: Dār al-'Ilmi, t.th.), h. 34-35. Pembahasan ini dibahas kembali pada Muktamar NU ke-32 di Makasar tahun 2010, yaitu tentang *ḍawābiṭ* (ketentuan) *al-kufr*.

[12]al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, vol. 1, (Mesir: Muṭafā al-Ḥalabī, 1939), h. 21, 'Abdul 'Azīz bin Zaynuddīn al-Malībārī, *Maslak al-Atqiyā' 'alā Hidāyah al-Adzkiyā'*.

Pada Muktamar NU ke-9 tahun 1934, dibahas tentang hukum menelaah kitab-kitab karangan orang kafir. Muktamar menghukumi tidak boleh, kecuali bagi orang yang mengerti dan dapat membedakan antara yang haq dan yang batil. Jawaban ini dianalogikan pada pendapat dalam kitab *Mukhtaṣar al-Fawā'id al-Makkiyah* dengan mengutip pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī:

لا يجوز قراءة سيرة البكري لأن غالبها باطل وكذب وقد اختلط فحرم الكل حيث لا مميز إهـ ومن ذلك تعلم حرمة قراءة نزهة المجالس ونحوها مما اختلط الباطل فيه بغيره حيث لا مميز إلى أن قال في التحفة يحرم على غير عالم متبحر مطالعة نحو توراة علم تبديلها أو شك فيه.

Artinya: "Tidak boleh membaca buku *Sīrah al-Bakrī* karena sebagian besar isinya merupakan kebatilan dan kebohongan yang bercampuraduk, maka keseluruhannya menjadi haram sekiranya tidak terdapat perbedaan (antara yang batil dan yang haq). Dengan demikian dapat diketahui keharaman membaca *Nuzhah al-Majālis* dan semisalnya dari buku-buku yang di dalamnya termuat kebatilan yang bercampur dengan lainnya sekiranya tidak terdapat perbedaan. Dalam *Tuḥfah al-Muhtāj*, Ibn Ḥajar berkata: "Bagi selain orang yang berpengetahuan luas diharamkan membaca kitab seperti Taurat, yang sudah diketahui atau diragukan telah terdistorsi."[13]

Dalam kasus ini, Muktamar menggunakan metode *ilḥāq* dan bersifat *wāqi'iyyah* karena dalil yang digunakan tidak secara spesifik membahas tentang hukum membaca kitab-kitab karangan orang kafir, melainkan dianalogikan dengan hukum membaca kitab-kitab yang di dalamnya terdapat kebatilan dan kebohongan.[14]

Pada Muktamar NU ke-11 tahun 1936, dibahas tentang orang yang telinganya bersuara "*Nging*". Menurut Muktamar, Rasulullah menyebut orang yang telinganya bersuara dalam perkumpulan yang tertinggi (*mala' al-a'lā*) dan supaya ingat pada Rasulullah dan membaca ṣhalawat. Pendapat ini merujuk pada hadis Nabi yang dikutip oleh 'Alī 'Azīzī. Menurut al-Munāwī, telinga itu berdengung hanya Ketika datang berita baik ke ruh, bahwa Rasulullah telah menyebutkan orang yang telinganya berdengung dengan kebaikan di majlis tertinggi di alam ruh.[15] Walaupun jawaban ini merujuk pada hadis Nabi, namun dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*. Hal ini karena hadis yang dikutip tidak langsung merujuk pada kitab-kitab hadis melainkan merujuk pada kitab *al-Sirāj al-Munīr*, yang dalam memahami

---

[13]'Alawī al-Saqqāf, *Mukhtaṣar al-Fawā'id al-Makkiyah*, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, t.th.), h. 102-103.

[14]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 149.

[15]'Alī al-'Azīzī, *al-Sirāj al-Munīr*, vol. 1, 3th eds, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1957), h. 156.

hadis ini masih merujuk pada pendapat al-Munāwī.[16] Kemudian pada Muktamar NU ke-12 tahun 1937, dibahas tentang taubat orang Mukmin setelah matahari terbit dari barat. Menurut Muktamar, dengan mengutip pendapat Aḥmad Dardīrī dan Ibrāhīm al-Bājūrī, bahwa dalam pendapat yang muktamad orang mukmin tersebut masih diterima taubatnya. Namun ada juga *qaul* yang menyatakan bahwa taubatnya tidak diterima.[17] Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[18]

Pada Muktamar NU ke-13 tahun 1938, dibahas tentang hukum ucapan nasehat orang tua kepada anaknya yang muslim agar tetap pada agamanya. Sementara kepada anaknya yang Kristen juga menasehati agar tetap pada agamanya. Muktamar menjawab bahwa, apabila tidak ada maksud dengan ucapannya itu rela (rida) akan kekristenan si anak, maka tidak menjadi kufur. Tetapi apabila ucapan itu karena rela atas kekristenannya, maka menjadi kufur dan terlepas dari agama Islam. Jawaban Muktamar bercorak *ilhāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* karena mengutip pendapat Abdurrahman Bā'alawī yang tidak menjawab secara spesifik terhadap kasus tersebut. Menurutnya:

ومنها أن المسلم إذا صدر منه مكفر لا يعرف معناه أو يعرفه، ودلت القرائن على عدم إرادته أو شك لا يكفر.

Artinya: "Seorang muslim jika keluar darinya ucapan yang dapat membuat kafir, sementara ia tidak mengetahui artinya, atau mengetahuinya namun ada indikasi yang menunjukkan ketidakinginannya, atau ragu-ragu, maka ia tidak menjadi kafir."[19]

Pada Muktamar ke-14 di Magelang tahun 1939, dibahas tentang ta'wil hadis tentang keberadaan Tuhan sebelum adanya langit dan bumi, yang termuat dalam kitab *Badāi' al-Ẓuhūr*. Menurut Muktamar, hadis dalam *Badāi' al-Ẓuhūr* itu terdapat ucapan yang tersirat, yaitu *'arasy*. Pertanyaan lengkapnya, "Di mana 'arsy Tuhan?". Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapatnya Ibn Ḥajar al-Haytamī.[20] Dibahas pula tentang pengertian menyerupai orang kafir dalam hadis yang artinya, "*Siapa yang menyerupai golongan, maka ia*

---

[16]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 179-180.

[17]Aḥmad Dārdiri, *al-Kharīdah al-Bahiyah*, (Kairo: Dār al-Baṣā'ir, t.th.), h. 168, Ibrāhīm al-Bājūrī, *Tuhfāh al-Murīd 'alā Jawhar al-Tauhīd*, (Pekalongan: Maktabah Raja Murah, t.th.), h. 49.

[18]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 204-205.

[19]Abdurrahmān Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, (Indonesia: Syirkah Nur Asia, t.th.), h. 297. Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 223-224.

[20]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Hadītsiyyah*, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1971), h. 191. Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 233.

termasuk golongan itu". Menurut Muktamar, yang dimaksud menyerupai ialah memakai pakaian yang ditentukan hanya untuk golongan itu sendiri, seperti memakai lencana salib, berpakaian yang menunjukkan bahwa itu bukan pakaian orang Islam, juga seperti menutup toko pada hari Minggu dan lain sebagainya. Jawaban Muktamar bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dan Abdurraḥman Bā'alawī.[21]

Keputusan tentang menyerupai ini sama dengan apa yang diputuskan pada Muktamar NU ke-2 tahun 1927 mengenai hukum memakai dasi, celana panjang, sepatu dan topi. Kemudian dibahas pula maksud "Jrangkong, Thethian, dan Cenunuk", yaitu setelah beberapa hari dari meninggalnya seseorang, ia akan menjadi Jrengkong atau Thethian atau Cenunuk yang berputar-putar di waktu malam di sekitar rumah tetangganya. Jawaban Muktamar bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat Muhammad 'Alī al-Syinwanī, bahwa itu bukan ruh mayit dan bukan tulangnya, tetapi kalau memang betul adanya, maka itu adalah makhluk lain.[22] Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 4.1.

Tabel 4.1
Frekuansi dan Persentase
Penggunaan Metode dan Masailnya di Bidang Keyakinan

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	9	81, 25 %	*Wāqi'iyyah*	6	46, 2 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	2	6, 25 %	*Mauḍū'iyyah*	7	53, 8 %
3	*Ilḥāq*	2	6, 25 %	*Qānūniyyah*	-	
4	*Manhajī*	-	6, 25 %			
5	Non-Metode	-	-			
Jumlah		**13**	**100 %**	**Jumlah**	**13**	

Keputusan Hukum di Bidang Ibadah

1. Bersesuci

Pada Muktamar NU ke-3 di Surabaya tahun 1928, dibahas tentang hukum air mandi yang tidak sampai ke pantat mayit antara ditayamumkan atau tidak. Menurut pendapat Ibn Ḥajar, apabila pada pantat itu terdapat najis, maka harus ditayamumkan dan

---

[21]Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, vol. 11, h. 521, dan Abdurrahmān Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, h. 248.

[22]Muhammad 'Alī al-Syinwanī, *Ḥāsyiyah Mukhtaṣar Abī Jamrah/Jam'u al-Nihāyah*, (Mesir: Isa al-Ḥalabī, t.th.), h. 184.

disembahyangkan. Pendapat ini berbeda dengan pendapat imam al-Ramlī. Tetapi apabila pada pantat tersebut tidak terdapat najis, maka kedua imam tersebut sependapat bahwa harus ditayamumkan dan harus disembahyangkan. Dari dua pendapat tersebut, Muktamar memilih pendapat Ibnu Ḥajar.[23] Oleh karena itu, metode dalam penyelesaian masalah ini bercorak *taqrīr jamā'ī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Kemudian pada Muktamar NU ke-10 di Surakarta tahun 1935, dibahas tentang hukum bersentuhan kulit laki-laki dengan kulit perempuan tanpa beraling-aling. Muktamar menjawab bahwa bersentuhan kulit lelaki dengan kulit perempuan lain (tidak mahram) dengan tidak beraling-aling itu membatalkan wudu, menurut madzhab Syāfi'ī dengan tidak ada selisih di antara ulama Syāfi'ī. Jawaban ini mengutip pendapat Zaynuddīn al-Malībārī:[24]

(و) رابعها: (تلاقي بشرتي ذكر وأنثى) ولو بلا شهوة، وإن كان أحدهما مكرها أو ميتا.

Artinya: "Dan yang keempat (yang membatalkan wudu) adalah bertemunya dua kulit pria dan wanita, walaupun tanpa syahwat, dan walaupun salah satu dari keduanya dalam keadaan dipaksa atau menjadi mayit."

Jika dilihat dari rujukan yang digunakan, secara jawaban sudah memadai dengan menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*. Namun *'ibārah* dalam kitab *Fath al-Mu'īn* di atas masih belum mencakup jawaban bahwa mazhab Syāfi'ī tidak berselisih pendapat.

Kemudian pada Muktamar NU ke-12 di Malang tahun 1937, dibahas tentang pakaian yang kotor terkena darah nyamuk, yang setelah mandi biasa (tidak wajib) pakaiannya menempel pada badan yang masih basah. Menurut Muktamar, dalam hal ini para ulama berselisih pendapat. Menurut imam Mutawallī, hukumnya dimaafkan. Sementara menurut imam yang lainnya, hukumnya tidak dimaafkan. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip dari kitab *I'ānah al-Ṭālibīn*.[25] Kemudian dibahas tentang hukum menghilangkan najis dan hadats hanya dengan satu kali basuhan. Pertanyaannya, mana yang dipilih Muktamar di antara dua pendapat, yaitu pendapat imam al-Nawawī yang mengatakan bahwa, menghilangkan najis dan hadats cukup dengan satu basuhan, ataukah pendapat imam Syāfi'ī yang mengatakan tidak cukup. Jawabannya,

---

[23]Ali Baṣabrin, "Itsmid Al- 'Aynayn" dalam Abdurrahman Bā'alawī, *Hāmisy Bughyah al-Mustarsyidīn,* (Mesir: Musṭafā al-Halabi, 1952), h. 42.

[24]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn" dalam *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 1, (Singapura: Sulaymān Mar'ī, t .th), h. 64.

[25]al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1997), h. 110.

Muktamar memilih pendapat Imam al-Nawawī, sebagaimana putusan Muktamar NU ke-1, yaitu pendapat yang lebih diunggulkan dalam mazhab.[26] Oleh karena itu, metode dalam penyelesaian masalah ini bercorak *taqrīr jamā'ī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Pada Muktamar NU ke-28 Di Pondok Pesantren al-Munawwir Kerapyak Yogyakarta tahun 1989, dibahas tentang hukum tayamum di pesawat dengan menggunakan kursi sebagai alatnya. Muktamar memutuskan bahwa, hukum tayamumnya tidak sah, sedangkan kedudukan salatnya hanya semata-mata karena mulianya waktu *"Lihurmatil waktu".* Oleh karena itu, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat imam al-Nawawī. [27] Kemudian dibahas pula tentang air bersih hasil proses pengolahan, yang jawaban hukumnya adalah, air tersebut pada prinsipnya masih termasuk air mutlak, karena proses kimiawinya tidak mengubah kemutlakan air tersebut, selama perubahannya tidak terlalu berat. Jawaban dalam masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibn Qāsim al-Ghazī, Zaynuddīn al-Malībārī dan Abū Bakar bin Muhammad al-Khiṣnī.[28]

2. Adzan, Khutbah dan Salat

Pada Muktamar NU ke-1 di Surabaya tahun 1926, dibahas tentang hukum salat sunah sebelum salat Jum'at. Muktamar menjawab bahwa sebelum salat Jum'at disunahkan salat sunah *qabliyah* seperti solat Ẓuhur, karena sabda Rasulullah saw. dalam hadis sahih:

عن عبد الله ابن الزبير رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما من صلاة مفروضة إلا وبين يديها ركعتان (رواه ابن حبان في صحيحه والدارقطني والطبراني).

Artinya: *Dari Abdullan bin al-Zubayr Ra. berkata, Rasulullah Saw. bersabda: "Setiap ada salat fardu, maka sebelumnya ada salat sunah dua raka'at*." (HR. Ibn Hibban dalam ṣaḥīḥ-nya, Dāruquṭnī dan Ṭabranī).

Hadis ini masih bersifat umum, tidak menyebutkan secara spesifik mengenai salat sunah sebelum Jum'at. Kemudian Ibn Ḥajar al-'Asqalānī menjadikan hadis ini sebagai dalil tentang kebolehan salat dua rakaat sebelum Jum'at. Walaupun jawaban ini merujuk pada hadis, namun

[26]al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* h. 19.

[27]Lihat: Yaḥyā bin Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhaddzab,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1996), h. 245 dan 303-304.

[28]Lihat: Ibn Qāsim al-Ghazī, "Fatḥ al-Qarīb" pada *Hāsyiyah al-Bājūrī,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 33-34, Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn" pada *I'ānah al-Ṭālibīn*..., h. 27, dan Abū Bakar bin Muhammad al-Khiṣnī, *Kifāyah al-Akhyār fī Hill Ghāyah al-Ikhtiṣār*, vol.1, (Semarang: Toha Putra, t.th.), h. 10.

rujukan yang menjawab tentang kebolehan salat sunah sebelum Jum‘at secara eksplisit terdapat dalam kitab *Fatḥ al-Bārī* dan *al-Hawāsyī al-Madaniyyah*,[29] maka jawaban dalam masalah ini tetap dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi‘iyyah*.

Dibahas pula tentang pemandu khutbah membaca ṣalawat dengan suara keras dan panjang. Muktamar memutuskan bahwa, membaca ṣalawat antara dua khutbah dengan suara keras itu adalah bid‘ah hasanah, dan dapat pula memutuskan *muwālāt* apabila ṣalawat itu dianggap panjang menurut kebiasaan *(‘urf)*, dengan perkiraan waktunya cukup untuk dua raka’at. Jawaban ini merujuk pada kitab *al-Hawāsyī al-Madaniyyah* dan *Fatḥ al-Mu‘īn*,[30] sehingga metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi‘iyyah*. Kemudian, dibahas pula tentang hukum menerjemahkan khutbah Jum‘at selain rukunnya. Menurut Muktamar, hukum memerjemahkan khutbah Jum‘at selain rukunnya adalah boleh, sebagaimana tersebut dalam kitab-kitab mazhab Syāfi‘ī. Pendapat ini termaktub dalam kitab *al-Hawāsyī al-Madaniyyah*,[31] sehingga metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi‘iyyah*. Namun bagitu, Muktamar memutuskan bahwa, yang terbaik adalah khutbah dengan bahasa Arab kemudian diterangkan dengan bahasa yang dimengerti oleh hadirin. Kegunaannya adalah, supaya hadirin mengerti petuah-petuah yang ada dalam khutbah.

Kemudian dibahas juga tentang hukum membaca ṣalawat atau *tarāḍḍī* (membaca *raḍiyallahu ‘anhu*) dengan suara keras yang jawabannya adalah, membaca ṣalawat sewaktu khatib menyebutkan nama Rasulullah Saw. dengan suara keras, hukumnya sunah asalkan tidak terlalu keras, demikian pula para pembaca *tarāḍḍī* asalkan tidak keras. Apabila terlalu keras dalam membaca ṣalawat, maka hukumnya ditafsil: (a) makruh apabila tidak menimbulkan *tasywīsy* (mengganggu ketenangan), dan (b) haram apabila sampai menimbulkan *tasywīsy.*

---

[29]Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī,* vol. 3, (Beirūt: Dār al-Fikr 1420/2000), h. 96, dan Muhammad Sulaymān al-Kurdī, *al-Hawāsyī al-Madaniyyah ‘ala Syarḥ Bāfaḍl,* vol. 1, (Singapura: al-Haramayn, t.th.), h. 326-327. Hadis-hadis seputar hukum ṣalat qabliyah juga terdapat dalam Riwayat Ibn Mājah: 1104, *Ṣaḥīḥ Muslim*: 1418, Sunan Abī Dāwud, yang kesemuanya menggunakan redaksi tersirat. Lihat: Muhyiddin Abdussamad, *al-Ḥujaj al-Qaṭ‘iyyah fi Ṣiḥḥah al-Mu‘taqadāt wa al-‘Amaliyyah al-Nahḍiyyah*, (Surabaya: Khalista, 2007), h. 74-75.

[30]Muhammad Sulaymān al-Kurdī, *al-Hawāsyī al-Madaniyyah*…, vol. 2, h. 64-65. Zaynuddīn al-Malībārī, “Fatḥ al-Mū‘īn” dalam *I‘ānah al-Ṭālibīn*, vol. 2, (Singapura: Maktabah Sulaymān Mar‘ī, t.th.), h. 70-71 dan 120.

[31]Sulaymān al-Kurdī, *al-Hawāsyī al-Madaniyyah*…, vol. 2, h. 64.

Pendapat ini merujuk pada kitab *I'ānah al-Ṭālibīn*, sehingga metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[32] Lalu dibahas juga tentang hukum mengucapkan insya Allah ketika khatib mengucapkan *ittaqūllah*. Menurut Muktamar, hukumnya boleh, asalkan tidak bermaksud menggantungkan (*ta'līq*) takwa kepada kehendak Tuhan. Karena *ta'līq* yang demikian itu berlaku terhadap apa yang akan dikerjakan, dan seyogyanya tidak usah menyatakan *ta'līq* (insya-Allah), karena bertaubat dan bertakwa itu seharusnya dilakukan seketika. Jawaban ini dianalogikan pada pendapat yang termaktub dalam kitab *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl,* yang menjelaskan tentang penafsiran ayat:

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا، إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ.

Artinya: "*Dan jangan sekali-kali kamu mengatakan terhadap sesuatu: "Sesungguhnya aku akan mengerjakan itu besok pagi, kecuali (dengan menyebut): "Insya-Allah*"." (al-Kahfi: 23-24).

Terkait dengan ayat di atas, imam Bayḍāwī menjelaskan penafsiran ayat ini secara umum, dan tidak secara spesifik menjelaskan dalam kasus ketika khatib mengucapkan *ittaqūllah*. [33] Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa dalam kasus ini, metode yang digunakan bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Pada Muktamar NU ke-3 tahun 1928, dibahas tentang hukum salat Jum'at sebagai pengganti dari salat Ẓuhur bagi wanita. Muktamar memutuskan bahwa, salat Jum'at bagi kaum wanita itu cukup sebagai pengganti dari salat Ẓuhur. Menurutnya, bagi kaum wanita yang tidak cantik, tidak banyak aksi dan tidak bersolek, sebaiknya menghadiri salat Jum'at. Pendapat ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat 'Abdurrahman Bā'alawī dalam kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn*.[34] Kemudian pada Muktamar NU ke-4 di Semarang pada tahun 1929, dibahas tentang hukum mendirikan Jum'at kurang dari 40 orang atau lebih dari 40 orang tetapi yang dapat membaca al-Fatihah tidak lebih dari 10 orang. Jawaban Muktamar adalah tafsil, yaitu: (a) apabila tidak dapat membaca al-Fatihah itu bukan karena malas belajar (*taqṣīr*), maka mereka wajib mendirikan salat Jum'at; dan (b) apabila jumlah mereka kurang dari 40 orang, maka mereka diperbolehkan bertaklid kepada imam Abū Hanīfah dengan ketentuan harus

---

[32]Lihat: al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, h. 87.

[33]Lihat: Nāṣiruddīn al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl,* vol. 2, (Mesir: Maṭbā'ah Musṭafā al-Ḥalabī, 1939), h.7

[34]Abdurrahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1952 M), h.78-79.

menunaikan rukun dan syarat sesuai dengan ketentuan Abū Hanīfah. Tetapi yang lebih utama supaya bertaklid kepada imam Muzanī dari golongan madzhab Syāfi'ī. Dalam menjawab masalah ini, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī dan al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī.[35]

Lalu pada Muktamar ke-5 di Pekalongan tahun 1930, dibahas tentang hukum meng-*qaḍā'* salat wajib, yang jawabannya adalah para ulama sependapat (ijmak) bahwa, salat wajib itu harus di-*qaḍā'* bila tidak ditunaikan pada waktunya. Tidak ada pendapat yang tidak mewajibkan *qaḍā'* kecuali pendapat yang salah (*bāṭil*), yaitu pendapat Ibn Ḥazm. Jawaban masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan besifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat imam al-Nawawī.[36] Kemudian pada Muktamar NU ke-6 di tempat yang sama tahun 1931, dibahas tentang hukum salat hadiah oleh keluarga mayit, yang jawabannya adalah diperinci: (a) apabila salat itu salat sunah muṭlak dan pahalanya dihadiahkan kepada mayit, maka hukumnya tidak mengapa (boleh), dan menurut suatu pendapat pahala tersebut akan sampai dan memberikan manfaat kepada mayit; (b) apabila salat tersebut diniatkan salat hadiah kepada mayit, maka salat tersebut tidak sah dan hukumnya haram, karena mengerjakan sesuatu ibadah yang tidak ada dasarnya (*fāsidah*). Oleh karena itu, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī.[37] Adapun hadis tentang salat hadiah sebagaimana tersebut dalam kitab *al-Mayhī*, menurut Muktamar tidak diketahui kesahihan perawinya.[38]

Dibahas pula tentang *masyaqqah* yang membolehkan mengadakan salat Jum'at di beberapa tempat. Menurut Muktamar, *masyaqqah* ialah kesukaran berkumpulnya penduduk yang berkewajiban salat Jum'at dalam suatu tempat karena berjauhan tempat tinggal mereka dari masjid dengan jarak 1 mil *syar'ī*, yaitu jarak 24 menit dengan jalan kaki

---

[35]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 273, dan al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 2, (Semarang: Thaha Putra, t.th), h.58-59.

[36]Muhyiddīn al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Mahaddzab,* vol. 3, (Kairo: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1971), h. 68.

[37]Ibn Ḥajar al-Haytamī, "Tuḥfah al-Muhtāj", dalam Abdul Ḥamīd al-Syīrwānī, *Hāsyiyah al-Syīrwānī,* vol. 2, (Mesir: Musṭafā Muḥammad, t. th.), h.238. dan Aḥmad al-Syaybānī, *Hāsyiyah Syarḥ Sittīn al-Ramlī.*

[38]Muktamar mengutip pendapat Aḥmad al-Syaybānī dalam *Hāsyiyah Syarḥ Sittīn al-Ramlī.* Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 104.

biasa atau jarak 1666,667 meter. Jawaban masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan besifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat Muhammad Sulaymān al-Kurdī dan Sulaymān al-Bujayrimī.[39] Kemudian pada Muktamar NU ke-7 di Bandung tahun 1932, dibahas tentang adzan Jum'at yang dilaksanakan dengan orang banyak. Menurut Muktamar, adzan Jum'at yang dilaksanakan pada waktu khatib berada di atas mimbar, yaitu adzan kedua itu sunahnya dikerjakan oleh satu orang. Adapun lainnya boleh dikerjakan oleh satu orang atau lebih sesuai dengan kebutuhan. Hal ini merujuk pada kitab *Mauhibah Dzī al-Faḍl* karya Muhammad Mahfūẓ al-Termasī al-Jāwī, yang mengutip pendapat imam al-Syāfi'ī.[40] Oleh karena itu, metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Pada Muktamar NU ke-8 di Jakarta tahun 1933, dibahas tentang hukum menyentuh imam oleh orang yang akan bermakmum. Muktamar menjawab bahwa, apabila hanya sekedar menyentuh, maka hukumnya boleh (mubah). Tetapi apabila dengan menyentuh tersebut membuat imam sangat terkejut, maka hukumnya haram. Namun, apabila terkejutnya hanya sedikit, atau menjadikan sangkaan orang bahwa menyentuh itu sunah atau wajib, maka hukumnya adalah makruh. Sebaliknya, apabila yakin bahwa imam tersebut tidak terkejut, dan bahkan menyangka dapat mengingatkan imam supaya berniat menjadi imam, maka hukum menyentuhnya adalah baik *(mustaḥab).* Jawaban dalam masalah ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada hukum bersuara keras yang dapat mengganggu orang yang sedang salat, sebagaimana termaktub dalam kitab *Mauhibah Dzi al-Faḍl*:[41]

---

[39]Muhammad Sulayman al-Kurdī, "al-Hawāsyī al-Madaniyyah" pada Hāsyiyah Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Minhāj al-Qawīm,* vol. 2, (Singapura: al-Haramayn, t. th.), h. 59, Sulaymān al-Bujayrimī, *Tuḥfah al-Habīb/Hāsyiyah al-Bujayrimī,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), h. 195.

[40]Muhammad Mahfūẓ al-Tarmisi al-Jawi, *Mauhibah Dzī al-Faḍl*, vol. 3, (Mesir: al-Amirah al-Syarafiyah, 1326 H), h. 239.

[41]Muhammad Mahfūẓ al-Termasi al-Jawi, *Mauhibah Dzī al-Faḍl*, h. 396-397. Lihat juga: Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn" pada *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 2, (Singapura: Sulaymān Mar'ī, t. th), h. 21.

(ويحرم) على كل أحد (الجهر) في الصلاة وخارجها (إن شوش على غيره) من نحو مصل أو قارئ أو نائم للضرر ويرجع لقول المتشوش ولو فاسقا لأنه لا يعرف إلا منه. وما ذكره من الحرمة ظاهر لكن ينافيه كلام المجموع وغيره. فإنه كالصريح في عدمها إلا أن يجمع بحمله على ما إذا خاف التشويش. (قوله على ما إذا خاف التشويش) أي وما ذكره المصنف من الحرمة على ما إذا اشتد. وعبارة الإيعاب ينبغي حمل قول المجموع وإن آذى جاره على إيذاء خفيف يتسامح به بخلاف جهر يعطله عن القراءة بالكلية فينبغي حرمته.

Artinya: "(Dan diharamkan) bagi siapun (bersuara keras), baik di dalam salat atau di luar salat (jika mengganggu orang lain), seperti orang yang salat, membaca atau tidur, karena merugikan. Kasus ini dikembalikan pada pendapatnya orang yang terganggu, meskipun ia orang yang fasik. Sebab, terganggu dan tidaknya seseorang hanya diketahui oleh dirinya. Keharaman yang disebut penulis itu cukup jelas, namun pendapat kitab *al-Majmū'* dan lainnya menafikannya. Sebab pendapat tersebut seolah jelas-jelas menafikan keharaman itu, kecuali bila di-*jāmi'*-kan (dicarikan titik temunya) dengan mengarahkannya pada kasus ketika khawatir akan mengganggu. (Ungkapan penulis "Pada kasus ketika khawatir akan mengganggu") maksudnya: dan mengarahkan keharaman yang disebut penulis pada kasus ketika sangat mengganggu. Redaksi kitab *al-Ī'āb* menyebutkan: "Semestinya ungkapan *al-Majmū'*, "Dan meskipun mengganggu orang yang didekatnya", itu diarahkan pada gangguan ringan yang ditolerir. Lain halnya dengan mengeraskan suara yang dapat membuat orang di dekatnya itu lalai dari semua bacaan al-Qur'ānnya, maka semestinya hal tersebut haram."

Kemudian dibahas tentang musafir sebelum sampai tempat yang dituju, singgah terlebih dahulu di suatu tempat untuk melaksanakan salat jamak dan qaṣar. Menurut Muktamar, hal tersebut diperbolehkan asal tidak niat singgah sampai empat hari empat malam penuh (selain hari datang dan berangkat). Metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī, Zakariā al-Anṣārī, Sulaymān al-Jamal, dan Abdurrahmān Bā'alawī.[42] Lalu dibahas pula tentang hukum mendirikan Jum'at di dalam penjara. Jawaban Muktamar adalah, tidak sah Jum'atnya orang yang dihukum seumur hidup menurut *qaul aẓhar,* dan tidak sah pula bagi orang yang dihukum terbatas, menurut semua pendapat ulama. Pendapat ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah*

[42]Ibn Ḥajar al-Haytamī, "al-Minhāj al-Qawīm" dalam *Mauhibah Dzī al-Faḍl*, h. 163-164, Zakariā al-Anṣārī dan Sulaymān al-Jamal, *Fatḥ al-Wahhāb* dan *Futuhāt al-Wahhāb,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr t. th.), h. 601, dan Abdurrahmān Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h.76.

dengan menganalogikan pada kasus penghuni kemah yang berdomisili selamanya di padang pasir. al-Syarbinī mengatakan:[43]

(ولو لازم أهل الخيام الصحراء) أي موضعا منها (أبدا) ولم يبلغهم النداء من محل الجمعة (فلا جمعة) عليهم، ولا تصح منهم (في الأظهر) لأنهم على هيئة المستوفزين.

Artinya: "Seandainya penghuni kemah berdomisili selamanya di padang pasir dan mereka tidak mendengar seruan adzan dari tempat salat Jum'at, maka mereka tidak wajib salat Jum'at dan (andaikan salat Jum'at pun) tidak sah menurut *qaul al-aẓhar*. Karena mereka seperti kalangan nomaden (selalu berpindah-pindah) dan tidak memiliki bangunan tempat tinggal."

Pada Muktamar ke-9 di Banyuwangi tahun 1934, dibahas tentang salat yang mengahadap lurus ke arah barat (tidak membelok ke arah kiblat). Muktamar memutuskan bahwa sah sembahyangnya, bagi orang yang tidak mengerti mencari tanda-tanda kiblat yang sah, juga sembahyang makmum yang meyakini imamnya demikian halnya. Sedang bagi orang yang mengerti mencari tanda-tanda kiblat, dan dapat menghasilkan, maka tidak sah sembahyangnya kecuali menghadap ke Ka'bah, juga tidak sah sembahyang yang dilakukan makmum yang tidak mengerti ketidak-sahannya imam. Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Abdurrahmān Bā'alawī.[44]

Pada Muktamar ke-10 di Surakarta tahun 1935, dibahas tentang hukum membayar *fidyah* sebab meninggalkan kewajiban. Pertanyaannya, kalau orang yang berkewajiban *qaḍā'* salat fardu delapan hari, meninggal dunia, di antara ulama memberi petunjuk supaya membayar *fidyah* empat puluh mud, untuk *fidyah qaḍā'* delapan hari, tetapi di antara ulama lain memberi petunjuk supaya ber-*fidyah* sejak waktu baligh sampai meninggal dunia, maka mana yang benar di antara dua petunjuk tersebut. Muktamar menjawab bahwa, yang benar yaitu petunjuk yang pertama, yakni membayar *fidyah* empat puluh mud, karena meninggalkan salat delapan hari kali lima waktu sama dengan empat puluh waktu, sehingga tiap-tiap waktu satu mud. Walaupun Muktamar membenarkan petunjuk yang pertama dari pada petunjuk kedua, namun Muktamar tidak melakukan tarjih (*taqrīr jamā'ī*) dalam rujukan argumentasinya, sehingga masalah ini tetap dikategorikan

---

[43]Lihat: Muhammad al-Khaṭīb al-Syarbinī, *Mughni al-Muhtāj 'alā al-Minhāj,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), h. 382.

[44]Abdurrahmān Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 39-40.

bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *I'ānah al-Ṭālibīn*.[45]

Kemudian dibahas pula tentang hukum seseorang yang lupa sedang junub langsung melaksanakan salat. Menurut Muktamar, kalau sembahyangnya dengan tayamum, di tempat-tempat yang diperbolehkan tayamum, maka tidak wajib *qaḍā'*, tetapi kalau sembahyangnya dengan wuḍū' atau di tempat yang tidak diperbolehkan tayamum, maka wajib *qaḍā'*. Metode dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibrāhīm al-Bājūrī.[46] Dibahas pula tentang orang junub menjadi imam salat karena lupa, apakah wajib memberi tahu makmum ketika ia sudah ingat. Muktamar menjawab bahwa, bagi makmum yang tidak *masbūq* (ketinggalan rakaat), maka imam tidak wajib mengingatkan. Tetapi bagi makmum yang *masbūq,* maka imam wajib memberitahu pada makmum *masbūq* tersebut. Kalau pemberitahuan itu sewaktu makmum *masbūq* belum salam atau sesudah salam dalam tempo pendek, maka makmum *masbūq* harus menyempurnakan dengan satu rakaat dari sujud sahwi. Kalau pemberitahuan itu setelah salam dalam tempo yang lama, maka makmum *masbūq* tersebut harus sembahyang lagi (*i'ādah*). Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Muhammad Amīn al-Kurdī.[47]

Pada Muktamar yang sama (1935), dibahas pula hukum orang yang salat di dekat Ka'bah apakah harus benar-benar menghadap Ka'bah. Jawaban Muktamar adalah, kalau orang yang sembahayang itu berada di dekat Ka'bah yang dapat melihat atau menyentuh Ka'bah, maka tidak sah sembahyangnya bila tidak benar-benar menghadap Ka'bah. Begitu pula bagi orang-orang yang mampu melakukan ijtihad untuk menentukan arah kiblat dengan tanda-tanda yang sah dan ia sengaja mengikuti pendapat yang diperbolehkan menghadap *jihah* (arah), maka sembahyangnya tidak sah. Jawaban ini mengutip pendapat 'Abdurrahmān Bā'alawī sehingga metode dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[48] Oleh karena itu, Muktamar

---

[45]al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* h. 24.

[46]Ibrahim al-Bājūrī, *Hasyiah al-Bājūrī 'ala Fatḥ al-Qarīb*, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 95-96.

[47]Muhammad Amīn al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb,* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1994), h. 166.

[48]Lihat: 'Abdurrahmān Bā'alawi, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 39-40.

menyarankan agar memberi tanda kiblat yang benar untuk masjid-masjid yang kurang benar kiblatnya.[49]

Kemudian pada Muktamar yang sama (1935), dibahas tentang hukum *qaḍā'* salat dan puasa oleh orang lain yang masih ada hubungan famili atau diberi izin oleh pihak keluarga mayit. Muktamar menjawab bahwa *qaḍā'* tersebut boleh dikerjakan oleh orang lain, apabila masih ada hubungan kekeluargaan atau atas seizin keluarga. Apabila *qaḍā'* tersebut telah dikerjakan, maka tidak boleh dikerjakan lagi oleh salah satu putra-putranya, setelah berkeyakinan bahwa mayit tersebut tidak mempunyai hutang *qaḍā'.* Metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Tarsyīh al-Mustafīdīn*, dan kitab *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah*.[50] Kemudiaan dibahas pula tentang salat tarawih bermakmum kepada imam yang fasik. Menurut Muktamar, hukumnya adalah sah, tetapi makruh karena ia terbiasa meninggalkan salat *fardu,* dan imam fasik tersebut haram mengerjakan salat seperti tarawih dan lain-lain. Jawaban ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Zaynuddīn al-Malībārī.[51]

Pada Muktamar ke-11 di Banjarmasin tahun 1936, dibahas tentang hukum salat ghaib untuk mayit yang berada dalam negerinya. Keputusan Muktamar adalah, memang ada pendapat ulama yang memperbolehkan menyalatkan ghaib atas mayit yang berada dalam satu negara sewaktu terdapat kesulitan mendatangi, menurut pendapat yang *aujah* dari imam al-Ramlī. Adapun yang *mu'tamad* dari Imam Ibn Ḥajar, hukumnya tidak boleh. Jawaban permasalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip Abū Bakr bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī dan 'Alawī al-Saqqāf.[52] Kemudian dibahas pula hukum kentongan dan bedug yang dipukul untuk memberitahukan waktu salat. Menurut Muktamar, dalam hukum kentongan, telah terjadi perselisihan di antara pendapat para ulama yang besar-besar. Jika ingin mengetahui dalilnya masing-masing, maka hendaknya membaca kitab-kitabnya yang

---

[49]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 167.

[50]Lihat: 'Alawī al-Saqqāf, *Tarsyīh al-Mustafīdīn,* (Indonesia: al-Haramayn, t. th.), h. 122, Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1984), h. 90.

[51]Zaynuddīn al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn,* h. 47, dan Abū Bakr bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 1, h. 23.

[52]Abū Bakr bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 2, h. 133, dan 'Alawī al-Saqqāf, *Tarsyīḥ al-Mustafīdīn,* (Indonesia: al-Haramayn, t. th.), h. 141.

telah dicetak, kemudian supaya diingat kemaslahatannya dan mafsadatnya, serta diperhatikan secara seksama. Sementara hukum memukul bedug adalah tidak ada larangan, apalagi dapat menimbulkan syi'ār agama Islam. Tetapi kalau mengganggu orang yang sembahyang atau orang yang tidur, maka hukumnya haram. Adapun hukum adzan di tempat yang tinggi, seperti menara atau di atap masjid, tidak jelas jawabannya, termasuk juga tidak jelas sumber rujukannya. Muktamar hanya menyuruh untuk membaca kitab yang memberikan jawaban terhadap masalah ini. Oleh karena itu, walaupun kasus ini jawabannya dapat ditemukan dalam kitab-kitab rujukan, namun karena tidak dicantumkan dalam menjawab persoalan ini, maka masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan tidak jelas metodenya (non-metode).[53]

Lalu dibahas pula tentang hukum mengulang bacaan alhamdulillah oleh khatib. Menurut Muktamar, mengulangi bacaaan alhamdulillah itu dianggap sama dengan mengulangi di antara rukun khutbah, yang hukumnya tidak dilarang. Jawaban ini merujuk pada pendapat 'Abdullah al-Syarqāwī:[54]

وكذلك لا يضر تكرير بعض الأركان كما يقع الآن أيضا.

Artinya: "Demikian pula boleh mengulang-ulang sebagian rukun-rukunya sebagaimana yang terjadi sekarang ini."

Dalam kitab ini tidak secara spesifik membahas hukum mengulang-ulang bacaan Alhamdulillah. Oleh karena itu, metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *ilḥāqi* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Kemudian pada Muktamar NU ke-12 di Malang tahun 1937, dibahas tentang hukum mendirikan Jum'at yang lebih dari yang dibutuhkan. Jawaban Muktamar adalah, tidak sah mendirikan beberapa Jum'at tersebut, dan wajib mengulangi salat Jum'at dalam tempat yang tidak boleh lebih dari Jum'at yang diperlukan. Adapun mendirikan Jum'at yang lebih dari yang diperlukan itu hukumnya berdosa bagi orang yang mendirikan. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Abū Bakr bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī dan Ibn Ḥajar al-Haytamī.[55] Pada Muktamar yang sama, dijelaskan tentang hukum mengerjakan salat sunah, padahal masih berkewajiban meng-*qaḍā'* salat wajib. Jawaban

---

[53]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 183-184.

[54]'Abdullah al-Syarqāwī, *Hāsyiyah al-Syarqāwī 'alā Tuḥfah al-Ṭullāb,* (Indonesia: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t. th), vol. I, h. 267.

[55]Abū Bakr bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 2, h. 63, Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā,* vol. 1, h 251.

Muktamar adalah, kalau meninggalkan salat fardu itu karna *'udzur* (halangan), maka sah dan tidak haram mengerjakan salat sunah. Kalau meninggalkan itu tidak karena *'udzur* maka haram mengerjakan salat sunah, tetapi salatnya tetap dianggap sah menurut pendapat Imam Ibn Ḥajar. Sementara menurut Imam Zarkasyī dihukumi tidak sah. Jawaban ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Abū Bakr bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī.[56]

Dibahas pula tentang *masyaqqat* yang memperbolehkan Jum'at lebih dari satu tempat. Sebagaimana telah dibahas pada Muktamar ke-6 di Cirebon, bahwa *masyaqqat* yang memperbolehkan Jum'at lebih dari satu tempat, alasannya karena sulitnya berkumpul dalam satu tempat, sebab jauhnya tempat tinggalnya dari tempat Jum'at, sampai perjalanan se-mil. Menurut Muktamar, sesungguhnya yang dihitung perjalanan se-mil *syar'ī* (1.666 km), yaitu tempat antara para pengunjung Jum'at *(mujammi'īn)* dan tempat Jum'at (masjid), bukan antara desa dan masjid, dan bukan pula antara kedua tempat Jum'at. Jawaban masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan metode yang digunakan tidak jelas (non-metode) karena tidak merujuk pada pendapat ulama dan juga tidak mengutip dari kitab apapun.[57]

Kemudian pada Muktamar ke-13 di Menes Banten tahun 1938, dibahas tentang salat Ḍuhā dengan berjamaah untuk memperingati kelahiran salah satu pembesar pemerintah atau perkawinan. Jawaban Muktamar adalah, berjamaah yang diperuntukkan untuk keperluan tersebut hukumnya adalah haram dan tidak mendapat pahala, karena dapat menimbulkan pelanggaran agama, seperti sangkaan orang banyak, bahwa jamaah salat Ḍuhā tersebut merupakan perintah agama. Jawaban masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan menggunakan metode *ilḥāqī* dengan menganalogikan pada hukum salat tarawih dan salat Tasbih berjamaah.[58] Pada Muktamar yang sama, dibahas tentang hukum membaca al-Fatihah oleh makmum, di mana pendapat sementara orang yang mengatakan bahwa makmum tidak wajib membaca al-Fatihah, karena al-Fatihah ditanggung oleh imam. Jawaban Muktamar, jika yang dimaksud adalah makmum *muwāfiq* (bukan *masbūq*), maka pendapat tersebut tidak benar, karena menurut pendapat yang ṣahih dari mazhab Syāfi'ī, makmum harus membaca al-Fatihah, dan demikian itu tidak

---

[56]Abū Bakr bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 1, h. 31.

[57]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 207-208.

[58]Abdurrahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1952), h. 67.

bertentangan dengan firman Allah yang maksudnya supaya mendengarkan dan mengheningkan bila ada bacaan al-Qur'ān (al-A'raf), karena yang dimaksud dengan firman Allah tersebut ialah melarang berbicara sewaktu mendengarkan bacaan al-Qur'ān, atau melarang membaca keras di belakang imam, bukan membaca al-Fatihah bagi makmum. Jawaban ini bersifat *wāqi'iyyah* dan bercorak *qaulī* dengan merujuk pendapat Syaikh Nawāwī al-Bantanī dan Syaikh Zādah.[59]

Dibahas pula tentang salat hari raya di lapangan. Menurut Muktamar, salat hari raya di lapangan hukumnya sunah apabila masjidnya tidak mencukupi. Namun begitu, bagi orang yang tidak mampu datang ke lapangan, maka sunah mengadakan salat hari raya di masjid. Jawaban ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī.[60] Kemudian dibahas pula tentang hukum bermakmum kepada golongan *khawārij* kaitannya dengan *i'ādah/*mengulang lagi salatnya. Muktamar memutuskan bahwa, tidak sah makmumnya dan wajib *i'ādah* (salat lagi) apabila imamnya berbuat bid'ah yang menjadikan kufur, seperti tidak mengakui bahwa Allah mengetahui segala sesuatu. Namun apabila tidak demikian, maka sah hukumnya bermakmum kepadanya, dan hukumnya makruh (*tahrīm*) apabila makmum tersebut merupakan orang terkemuka, yang dikhawatirkan para pengikutnya ikut tersesat. Jawaban ini bersifat *wāqi'iyyah* dan menggunakan metode *ilḥāq* dengan menganalogikan dengan prinsip ketidak-bolehan bermakmum kepada orang yang kufur karena melakukan bid'ah.[61]

Kemudian pada Muktamar ke-15 di Surabaya tahun 1940, dibahas tentang adzan pertama (sebelum khatib naik mimbar), yang hukumnya sunah. Sedangkan bacaan *muraqqī* (bilal) di dalam salat hukumnya adalah bid'ah hasanah. Adapun ucapan *"āmīn"* sewaktu khatib membaca doa tidak dengan suara keras, maka hukumnya tidak jauh dari sunah, sebagaimana hasil keputusan Muktamar ke-1 tentang hukum ucapan *radiyallah* dan ṣalawat sewaktu khutbah Jum'at. Keputusan ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk

---

[59]Muhammad Nawawī al-Bantani al-Jawī, *Kāsyifah al-Sajā*, (Surabaya: Maktabah al-Hidāyah, t.th.), h. 54, dan Muhyiddīn Syaykh Zādah, *Hāsyiyah Tafsīr al-Baiḍāwī*, vol. 2, (Turki: al-Maktabah al-Islamiyyah, t. th), h. 293.

[60]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Minhāj al-Qawīm,* vol. 1, h. 400, dan "Tuḥfah al-Muhtāj" pada Hāmisy Abdul Hamīd al-Syīrwānī, *Hāsyiyah al-Syīrwānī,* vol. 3, (Mesir: Dār al-Ṣadr, t. th.), h. 48.

[61]Ibn Ḥajar al-Haytamī, "al-Minhāj al-Qawīm", pada Hāmisy Muhammad Mahfūẓ al-Tarmasī, *Mauhibah Dzī al-Faḍl,* vol. 3, h. 137-138.

pendapat Muhammad Amīn al-Kurdī, Sulaymān al-Bujayramī, Zaynuddīn al-Malībārī dan Abū Bakar Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī.[62] Kemudian dibahas tentang hukum salat di masjid yang dibangun dengan uang haram. Muktamar memutuskan bahwa salatnya sah, tetapi haram dan tidak mendapatkan pahala salat. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Fatḥ al-Mu'īn* dan *Is'ād al-Rafīq 'ala Sullam al-Taufīq*.[63]

Pada Muktamar ke-20 di Surabaya tahun 1954, dibahas tentang hukum menerjemahkan khutbah Jum'at selain rukunnya. Muktamar memutuskan bahwa hukumnya boleh, asalkan tidak panjang dan tidak keluar dari peringatan. Pendapat ini tidak ada perselisihan (*khilāf*) di kalangan mazhab Syāfi'ī. Namun begitu, apabila panjang dan tidak keluar dari peringatan, maka menurut satu pendapat dapat memutuskan *muwālāt.* Akan tetapi, kalau panjang dan keluar dari peringatan, maka pasti menghilangkan *muwālāt* seperti diam. Dalam hal menerjemahkan khutbah, tidak boleh ingkar kepada orang yang menerjemahkan. Pendapat ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pendapat Sulaymān al-Bujayrimī dan Ibn Ḥajar al-Haytamī [64] Kemudian pada Konferensi ke-1 di Jakarta tahun 1960, dibahas tentang salat jamak qaṣar bagi orang yang berpergian kurang dari dua marhalah. Muktamar mejawab bahwa, masalah qaṣar salat dalam perjalanan yang kurang dari dua marhalah (119,9 km), tidak terdapat pendapat yang terbilang yang memperbolehkan. Akan tetapi, kalau jamak antara dua salat sewaktu di rumah, memang ada pendapat yang terbilang yang memperbolehkan, asalkan ada keperluan untuk orang yang tidak menjadikan kebiasaan. Pendapat ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pendapat imam al-Nawawī:[65]

---

[62]Muhammad Amīn al-Kurdī al-Irbilī, *Tanwīr al-Qulūb*, h. 179, Sulaymān al-Bujayrimī, *al-Tajrīd li Naf' al-'Ābid,* vol. 1, h. 395-393, Zaynuddīn al-Malībārī dan Abū Bakr bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *Fatḥ al-Mu'īn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 2, h. 86-87.

[63]al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* vol. 2, h. 193-194, Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn" dalam *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 1, h. 227, dan Muhammad Bābaṣil, *Is'ād al-Rafīq 'ala Sullam al-Taufīq,* vol. 1, (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah t. th.), h. 87.

[64]Sulaymān al-Bujayrimī, *al-Tajrīd li Naf' al-Ābid,* vol. 1, h. 389, Ibn Ḥajar al-Haytamī, "Tuḥfah al-Muhtāj" pada *Ḥāsyiyah al-Syīrwānī,* vol. 4, h. 218.

[65]Muhyiddīn al-Nawawī, *Syarḥ Muslim,* vol. 2, (Kairo: al-Sya'b, 1390 H.), h. 359.

وذهب جماعة من الأئمة إلى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة ، وهو قول ابن سيرين وأشهب من أصحاب مالك ، وحكاه الخطابي عن القفال والشاشي الكبير من أصحاب الشافعي عن أبي إسحاق المروزي عن جماعة من أصحاب الحديث ، واختاره ابن المنذر.

Artinya: "Sejumlah imam berpendapat tentang kebolehan menjamak salat di rumah karena hajah bagi orang yang tidak menjadikannya sebagai kebiasaan. Ini merupakan pendapat Ibn Sīrīn, Asyhab (pengikut imam Mālik), al-Khaṭṭābī meriwayatkan dari al-Qaffāl dan al-Syāsyī al-Kabīr (pengikut Syāfiʻī), dari Abū Isḥāq al-Marwazī, dari sekelompok ulama ahli hadis, dan pendapat ini dipilih oleh Ibn Mundzir."

Sayangnya, dalil yang digunakan belum memadai, karena hanya menjawab persoalan jamak, dan belum menyentuh pada persoalan qaṣar. Dalam masalah jamak pun yang dibicarakan dalam konteks melakukan jamak di rumah, bukan di dalam perjalanan yang kurang dari dua marhalah. Namun begitu, dalam konteks jamak, dalil dari kitab yang dimunculkan dapat diterima, karena secara logika, apabila melakukan salat jamak di rumah saja diperbolehkan, apalagi di luar rumah walaupun jaraknya kurang dari dua marhalah.

Dalam Konferensi tersebut, dibahas pula tentang *iʻādah* salat Jumʻat dengan salat Ẓuhur, yang jawabannya adalah mengulang salat Jumʻat dengan salat Ẓuhur dianggap bagus. Bahkan ada pendapat yang mengatakan sunah, kalau bilangan orang yang melaksanakan salat Jumʻat kurang dari 40 orang, dengan niat taklid pada *qaul* yang memperbolehkan. Pendapat ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqiʻiyyah* dengan merujuk pendapat Zaynuddīn al-Malībārī dan Abū Bakar bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī.[66] Kemudian pada Konferensi yang sama, dibahas maksud hadis "Meninggalkan salat menjadi kafir". Jawaban Muktamar adalah, orang yang meninggalkan salat itu tidak sampai menjadi kafir, tetapi menjadi fasik dan harus taubat. Adapun arti hadis "*man taraka al-ṣalāh mutaʻammidan faqad kafara jihāran*" tersebut ditujukan kepada orang yang ingkar atau menganggap halal akan meninggalkan salat. Demikian menurut pendapat kebanyakan ulama *salaf* dan *khalaf* seperti Imam Abū Hanīfah, Mālik dan Syāfiʻī.[67] Oleh

---

[66]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Muʻīn" pada *Iʻānah al-Ṭālibīn,* vol. 2, h.70, dan al-Bakrī Muhammad Syaṭā, "al-Wusʻah wa al-Ifāḍah" pada *Ṣulḥ al-Jamaʻatayn bi Jawāz Taʻaddud al-Jumʻatayn,* (Mesir: Maṭbaʻah al-Miʻyāriyah, 1312 H.), h. 25.

[67]Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah,* 4th eds., vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1983), h. 81-82.

karena itu, metode yang digunakan dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū‘iyyah*.

Pada Muktamar ke-25 di Surabaya tahun 1971, dibahas tentang salat *birrul wālidayn*. Menurut Muktamar, salat *birrul wālidayn, waj'uladras, liqaḍāi' al-dayn* dan lain sebagainya adalah tidak sah dan hukumnya haram. Pendapat ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi‘iyyah* dengan menganalogikan pada keumuman redaksi tentang tidak sahnya salat dengan niat-niat yang dianggap baik oleh kalangan sufi, sebagaimana pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī:[68]

ولا تصح الصلوات بتلك النيات التي استحسنها الصوفية من غير أن يرد لها أصل في السنة، نعم إن أطلق الصلاة ثم دعا بعدها بما يتضمن نحو استعاذة واستخارة مطلقة لم يكن بذلك بأس.

Artinya: "Tidak sah salat dengan niat-niat yang dianggap baik oleh kalangan sufi tanpa adanya dasar hadis sama sekali. Namun jika memutlakkan niat salat kemudian berdoa sesudahnya dengan doa yang berisikan permohonan perlindungan atau istikharah (meminta petunjuk Allah untuk dipilihkan yang baik) secara mutlak, maka hal tersebut diperbolehkan."

Dibahas pula tentang *tatswīb* (ucapan *aṣ-ṣalātu khayrun min al-naūm*) pada salat Ṣubuh. Keputusan Muktamar adalah, boleh dilakukan *tatswīb* pada adzan Ṣubuh, bahkan sunah hukumnya. Untuk salat Ṣubuh disunahkan dua adzan. Adzan pertama dilakukan sebelum waktu yang berfungsi membangunkan orang tidur, sedang adzan kedua ketika sesudah masuk waktunya yang fungsinya mengajak orang mengerjakan salat. Kedua adzan Ṣubuh itu disunahkan ber-*tatswīb,* yakni mengucapkan "*aṣ-ṣalātu khayrun min al-naūm"* (pahala salat lebih baik dari pada kelezatan tidur). Meskipun kebiasaan penduduk Makkah menentukan *tatswīb* ini untuk adzan yang kedua saja, sebab tujuannya untuk membedakan dengan adzan yang pertama. Pendapat ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi‘iyyah* dengan merujuk pendapat Jalāluddīn al-Maḥallī dan Abu Bakar Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī.[69]

Kemudian pada Muktamar ke-27 di Situbondo tahun 1984, dibahas tentang hukum menyelanggarakan salat Jum‘at di perkantoran. Muktamar menjawab bahwa menyelanggarakan salat Jum‘at di tempat seperti perkantoran, apabila diikuti oleh orang-orang yang tinggal menetap sampai bilangan yang menjadi syarat sahnya Jum‘at dan tidak

---

[68]Ibn Ḥajar al-Haytamī, "Tuḥfah al-Muhtāj" pada *Ḥāsyiyatā al-Syīrwānī wa al-'Ubbādi,* vol. 2, (Mesir: Musṭafā Muhammad, t. th.), h. 238.

[69]Jalāluddīn al-Maḥallī, "Kanz al-Rāghibīn Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn" pada *Ḥāsyiyatā Qulyūbī wa 'Umayrah,* vol. 1, h. 123, dan al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 1, h. 236.

terjadi penyelenggaraan Jum'at lebih dari satu, maka hukumnya sah. Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Abdurraḥman bin Muḥammad Bā'alawī.[70] Kemudian pada Muktamar yang sama, dibahas tentang hukum menyelenggarakan salat Jum'at di daerah yang ada masjid dan telah menyelenggarakan salat Jum'at. Jawaban Muktamar adalah, dalam mazhab Syāfi'ī, penyelenggaraan Jum'at lebih dari satu (*ta'addud al-Jum'ah*) yang melebihi *ḥājah* (kebutuhan),[71] hukumnya tidak boleh. Pendapat ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawī dan 'Abdul Wahhāb al-Sya'rānī.[72]

3. Al-Qur'ān, doa dan Bacaan

Pada Muktamar ke-4 di Semarang tahun 1929, dibahas tentang maksud "Lupa" di dalam hafalan al-Qur'ān yang mengakibatkan dosa besar. Menurut Muktamar, yang dimaksud dengan lupa di sini ialah lupa tidak hafal lagi karena kelengahannya walaupun masih dapat membaca al-Qur'ān. Jawaban ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Fatāwī al-Kubrā*.[73] Kemudian pada Muktamar ke-5 di Pekalongan tahun 1930, dibahas tentang hukum mengubah bacaan (selain al-Qur'ān dan hadis) dari ketentuannya. Jawaban Muktamar adalah, apabila yang diubah itu bukan al-Qur'ān dan hadis atau nama-nama yang dimuliakan menurut agama, maka hukumnya tidak mengapa (tidak berdosa). Dalam hal ini, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Murtaḍā al-Zābidī.[74] Pada Muktamar yang sama (1930), dibahas pula tentang nama-nama yang diagungkan (*asmā' mu'aẓẓamah*) yang hurufnya terpisah-pisah. Menurut Muktamar, para ulama berselisih pendapat tentang masih tetapnya keagungan nama-nama yang (diagungkan) setelah hurufnya dipisah-pisahkan. Ada yang

---

[70]Abdurrahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 79.

[71]Yang dimaksud *ḥājah* ialah sulit berkumpul (*'usr al-ijtimā'*) antara lain karena sempitnya (*ḍayq al-makān*) atau adanya permusuhan (*'adāwah*), atau jauhnya pinggir-pinggir negeri (*aṭrāf al-balad*).

[72]Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawī, *Ṣulḥ al-Jamā'atayn bi Jawāz Ta'addud al-Jum'atayn,* (Mesir: al-Maṭba'ah al-Mi'yāriyah, 1312 H.), h. 29, dan Abdul Wahhāb al-Sya'ranī, *al-Mizān al-Kubrā,* vol. 2, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, t.th.), h. 13.

[73]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah,* h. 36.

[74]Murtaḍā al-Zābidī, *Itḥāf al-Sādah al-Muttaqīn,* vol. 6, (Beirūt: Maktabah Dār al-Fikr, t.th.), h.557. Demikian pula keterangan dalam kitab *al-Khādiqah al-Nadbiyyah.*

berpendapat tetap, dan ada pula yang berpendapat hilang keagungannya. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī.[75]

Kemudian pada Muktamar NU ke-6 di Pekalongan tahun 1931, dibahas tentang berdoa untuk memohon sesuatu yang tidak mungkin tercapai. Jawaban Muktamar adalah, berdoa untuk memohon sesuatu yang tidak mungkin tercapai, baik ditinjau dari segi akal, fikiran, atau dari segi agama, maupun dari segi adat hukumnya tidak boleh, sekalipun permohonan tersebut dengan ayat al-Qur'ān. Hal ini karena yang dituju adalah tercapainya permohonan. Ia juga tidak mendapatkan pahala membaca al-Qur'ān sebab tidak diniatkan, kecuali apabila diniatkan membaca al -Qur'ān, maka hukumnya boleh dan mendapat pahala. Bahkan berdoa dengan ayat al-Qur'ān lebih utama daripada berdoa dengan karangan sendiri, dengan syarat tidak untuk tujuan yang mustahil tercapai. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Aḥmad al-Ṣāwī al-Mālikī dan Muhammad Murṭadā al-Zābidī.[76]

Sementara pada Muktamar NU ke-8 di Jakarta tahun 1933, dibahas tentang hukum membaca Allah dalam ṣalawat *masyisyiyah*[77] dengan panjang alifnya "Āllah", dengan berhenti tiga kali di setiap kalimat. Menurut Muktamar, membaca Allah dalam ṣalawat *masyisyiyah* dengan pendek hamzahnya atau panjang itu hukumnya boleh (*jā'iz*). Apabila dibaca panjang, maka hamzahnya yang disambung dengan hamzah *ta'rīf* itu untuk bersumpah sebagaimana dalam hadis Muslim yang berbunyi: *"Āllah mā aradtu mā 'aradtu illā wāhidatan"*, maka berkata *"Āllah mā aradtu illā wāhidatan",* dan siapa yang mendapat *ijāzah* dari guru dengan panjang untuk memperkuat doa dengan sumpah, maka harus membaca dengan panjang, dan sumpah sebagaimana hadis tersebut dalam soal. Walaupun Muktamar menyamakan putusan ini dengan jawaban *al-'Allāmah* Syaikh Sa'īd bin Muhammad al-Yamānī, seorang pengajar di masjid al-haram Makkah, namun karena tidak mencantumkan *'Ibārah*-nya sehingga sulit untuk memberikan penilaian secara metode, maka putusan ini dimasukkan ke

---

[75]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwī al-Kubrā al-Fiqhiyah,* vol. 1, (Beirūt:Dār al-Fikr, t.th.), h. 35-36.

[76]Aḥmad al-Ṣāwī al-Mālikī, *Ḥāsyiyah al-Ṣāwī 'alā al-Jalālayn,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1426 H/ 2005 M), h. 423, dan Muhammad Murṭadā al-Zābidī, *Itḥāf al-Sādah al-Muttaqīn,* vol. 5, h. 260.

[77]Wirid Masyisyiyah adalah karya imam Abdussalam al-Masyīsyī, guru dari imam Abdul Ḥasan al-Syādilī.

dalam kategori tidak jelas metodenya (non-mazhab) dan berifat *wāqi'iyyah*.[78] Kemudian pada Muktamar ke-9 di Banyuwangi tahun 1934, dibahas tentang hukum meminum minyak al-Qur'ān untuk memperkuat badan dan untuk menjauhkan diri dari perbuatan zina. Muktamar memutuskan bahwa, apabila yang dimaksudkan itu air untuk merendam lafal-lafal al-Qur'ān sampai hancur, maka hukumnya tidak haram. Masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan menggunakan metode *qaulī* dengan merujuk pada pendapat al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī.[79]

Kemudian pada Muktamar ke-11 di Banjarmasin tahun 1936, dibahas tentang perbedaan antara al-Qur'ān dan hadis *Qudsī*. Jawaban Muktamar bahwa, al-Qur'ān itu diturunkan dengan lafal dan artinya, yang dapat pahala membacanya, dan manusia tidak dapat meniru dalam penyusunannya, walaupun hanya sekedar satu surah yang pendek. Adapun hadis *Qudsī,* yaitu wahyu yang diterima langsung Rasulullah Saw. tidak dengan perantara Malaikat menurut kebiasaan, tetapi dengan ilham atau mimpi. Adakalanya yang diterima lafal dan artinya dan adakala hanya artinya saja. Kemudian Rasulullah Saw. menyusun ibaratnya dan dinisbatkan kepada Allah, namun tidak menjadi ibadah di dalam membacanya. Adapun hadis Nabawi, yaitu yang diwahyukan artinya, dan disusun ibaratnya oleh Nabi, dengan tidak dinisbatkan kepada Allah. Dari ketiga tersebut di atas, yang termulia adalah al-Qur'ān, kemudian hadis *Qudsī,* lalu hadis Nabawī. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat Muhammad Amīn al-Kurdī.[80] Kemudian dibahas pula tentang doa dari Nabi dengan *ṣighat* jamak kemudian dirubah dengan bentuk *mufrad*. Jawaban Muktamar adalah, doa-doa yang datang dari syara' dengan bentuk *mufrad*, tidak boleh dirubah, kecuali apabila doa tersebut dirubah sendiri, maka sunah dengan *ṣighat* jamak sewaktu orang lain mengamininya. Metode yang digunakan juga bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat imam al-Nawawī.[81]

Pada Muktamar ke-12 di Malang tahun 1937, dibahas tentang sebab kitab *taṣrīfan* karangan K. Hasyim Padangan tidak diaawali dengan bacaan *basmallah*. Muktamar tidak menjawab alasan K. Hasyim tidak memulai dengan *basmalah*, karena tentu yang lebih tahu

---

[78]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 141.

[79]al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* (Singapura: Sulaymān Mar'ī, t.th). vol. 1, h. 69.

[80]Muhammad Amīn al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb*..., h. 475.

[81]Muhyiddīn al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Muslim*, vol. 9, (Beirūt: Dār al-Fikr, 2000), h. 30.

alasannya adalah K. Hasyim sendiri. Muktamar hanya menjawab dari aspek hukum *basmalah* itu sendiri. Menurutnya, sesungguhnya permulaan dengan *basmalah* itu sunah, dan mulai dengan *basmalah* itu cukup dengan ucapan walaupun tidak tertulis. Sebaiknya harus diyakinkan, bahwa pengarang telah mulai *basmalah* dengan ucapan yang tidak tertulis, agar pengarang diyakinkan menjadi seseorang yang hidup bahagia atau mati syahid. Dalam aspek hukum mengucapkan *basmalah*, Muktamar merujuk pada kitab *I'ānah al-Ṭālibīn*.[82] Oleh karena itu, jawaban dalam masalah ini dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Dibahas pula tentang hukum membakar lembaran al-Qur'ān yang berserakan. Jawaban Muktamar adalah boleh, apabila bertujuan untuk menjaga kemuliaan al-Qur'ān dari jatuh ke tempat yang kurang patut atas kemuliaan al-Qur'ān, atau khawatir jatuh ke najis. apabila tujuannya tidak demikian, maka hukumnya makruh dengan ketentuan tidak ada maksud untuk menghina al-Qur'ān. Namun apabila membakarnya tersebut dengan maksud menghina al-Qur'ān, maka hukumnya haram, bahkan dapat menjadi kufur. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Muhammad al-Khaṭīb al-Syarbinī.[83] Kemudian dibahas tentang orang kafir yang pada akhir hayatnya mengucapkan *"lā ilāha illallāh"*. Muktamar menghukumi tidak menjadi orang muslim, karena tidak menyaksikan. Pendapat ini merujuk pada pendapat yang *mu'tamad* dari kalangan ulama muta'akhir, dan karena tidak mengakui Nabi Muhammad Saw. sebagai utusan (suruhan Allah) menurut intisari dari kitab *Rauḍah*. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Zaynuddīn al-Malībārī.[84]

Kemudian dibahas juga tentang hukum membaca manaqib Syaikh Abdul Qadīr, yang jawaban Muktamar adalah, membaca manaqib para wali itu baik, karena dapat mendatangkan kecintaan terhadap para wali. Adapun memberi makanan pada acara tersebut hukumnya adalah sunah, apabila dengan maksud memuliakan tamu. Walaupun dalam jawaban masalah ini juga merujuk pada hadis Nabi, namun karena dalam sumber referensi hanya mengutip kitab karya Habib Alawi al-Haddad, maka keputusan hukum dalam masalah ini masih

---

[82]al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 1, h. 4.

[83]Muhammad al-Khaṭīb al-Syarbinī, "al-Iqnā'" dalam Sulaymān al-Bujayrimī, *Tuḥfāh al-Ḥabīb*, vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1338 H), h. 303.

[84]Zaynuddīn al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn*, (Beirūt: Dār al-Fikr, t . th), h. 139.

dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[85] Kemudian pada Muktamar ke-13 di Menes Banten tahun 1938, dibahas tentang hukum membaca al-Qur'ān dengan putus-putus untuk memudahkan mengajarkan huruf *hijāiyyah*. Menurut Muktamar, membaca al-Qur'ān dengan terputus-putus adalah boleh dan tidak termasuk mengubah, karena sangat diperlukan. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pendapat Abdul Ḥamīd al-Syirwānī.[86]

Pada Muktamar ke-14 di Magelang tahun 1939, dibahas tentang hukum membaca al-Qur'ān di gedung Zender radio. Muktamar menjawab bahwa, membaca al-Qur'ān di gedung Zender sama dengan membaca al-Qur'ān di tempat lain, yakni hukumnya diperinci sebagai berikut: (a) apabila membacanya di tempat yang tidak terhina, dan bacaannya memperhatikan segala ketentuan yang harus diperhatikan dalam bacaan, serta memenuhi segala persyaratan dalam bacaan, maka bacaannya boleh, dan yang didengar itu adalah bacaan al-Qur'ān; mendengarkannya boleh dan mendapat pahala; (b) apabila tidak mencukupi syarat-syarat di atas, seperti duduk di tempat yang hina atau cacat dalam salah satu syarat bacaan, atau bertujuan bermain-main, maka bacaan yang demikian itu tidak boleh; dan (c) apabila bacaan al-Qur'ān itu terdengar dari tempat-tempat yang kurang layak, maka bagi para pendengar harus tetap mendengarkan, dan jika ada yang mengganggu, maka harus dicegah. Metode yang digunakan dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada Majalah al-Azḥar dan Majalah al-Hidayah al-Islamiyah.[87]

Dari rujukan yang digunakan dalam menyelesaikan masalah di atas, sangat beralasan jika sebagian peneliti menganggap bahwa kyai NU sangat mensakralkan teks berbahasa Arab (*taqdīs al-naṣ al-'Arabī*), sehingga majalah pun dapat menjadi rujukan dalam memutuskan sebuah persoalan hukum. Tentu anggapan ini tidak sepenuhnya benar, karena kyai NU juga tidak sekedar mengutip rujukan majalah, melainkan juga mempertimbangkan penulis dalam majalah tersebut, misalnya dalam Majalah al-Hidayah yang dirujuk adalah fatwa Muhammad Bakhīt al-Muṭī'ī yang merupakan ulama dari kalangan

---

[85]'Alawī al-Ḥaddād, *Miṣbāh al-Anām Jalā' al-Ẓulam*, (Istanbul Turki: Maktabah al-Ḥaqīqah, 1996), h. 90. Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 201-202.

[86]Abdul Ḥamīd al-Syīrwānī, *Hāsyiyah al-Syīrwānī,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 154.

[87]Ṭahā Jib, *Majalah al-Azhar,* (Mesir, t. th.).

mazhab Ḥanafī.[88] Dibahas pula tentang kitab Taurat, Injil, dan Zabur yang ada di tangan orang Kristen dan Yahudi sekarang. Menurut Muktamar, kitab Taurat, Injil dan Zabur yang berada di tangan orang-orang Kristen, Katolik dan Yahudi sekarang ini bukan kitab samawiyah yang wajib diimani. Hal ini karena, menurut al-Qurṭubī, Injil yang berada di tangan orang Nasrani bukanlah Injil sebagaimana yang tercantum dalam firman Allah (Ali Imran: 3-4), dan juga menurut Ibn Qayyim al-Jauziyah bahwa Taurat yang berada di tangan orang Yahudi sudah terdapat penambahan, distorsi dan pengurangan.[89] Oleh karena itu, jawaban dalam masalah ini dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Pada Konferensi ke-2 di Jakarta tahun 1961, dibahas tentang tiga persoalan hukum. *Pertama*, salam yang didahului dengan pembicaraan, yang hukumnya tidak wajib dijawab karena sudah lewat waktunya. Jawaban ini mengutip pendapat Alī al-'Azīzī dan kitab *al-Sirāj al-Munīr*.[90] *Kedua*, mendengar salam dari radio hukumnya adalah wajib dijawab, sebab suara radio dianggap sebagai suara asli dari orang yang memberi salam. Adapun mendengar salam dari *tape recorder*/*gramaphone* tidak wajib dijawab, sebab dianggap sebagai suatu benda padat yang tidak berakal. Dalam masalah ini, Muktamar tidak merujuk pada dalil apapun. *Ketiga*, salam dengan tambahan *"wa'alaykunna"* hukumnya tidak sesuai dengan yang *wārid*/berlaku dari Nabi Saw. Pendapat ini mengutip dari kitab *Dalīl al-Fāliḥīn*.[91] Oleh karena itu, walaupun dalam kasus kedua tidak ada dalilnya, namun permasalah ini dapat dikategorikan ke dalam corak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Kemudian pada Muktamar ke-26 di Semarang tahun 1979, dibahas tentang hukum al-Qur'ān ditulis dengan huruf/brayel. Setelah Muktamar melakukan penelitian secara seksama, menurut Muktamar ternyata dalam penulisan al-Qur'ān dengan tulisan selain dengan tulisan Arab termasuk latin, terdapat dua pendapat, yaitu: (1) pendapat imam

---

[88]Muhammad Bakhit al-Muṭī'ī, Risalah Syaikh Bakhit al-Muṭī'ī pada *Majalah al-Hidayah al-Islamiyah*, vol. 1, Mesir, Agustus 1933, h. 203. Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 245-247.

[89]Rahmatullah bin Khalīlurrahmān al-Hindī, *Iẓhār al-Ḥaq,* (Maroko: al-Dār al-Bayḍā', t. th.), h. 198 dan 200.

[90]Alī al-'Azīzī, *al-Sirāj al-Munīr,* 3th eds., vol. 2, (Mesir: Musṭafā al-Halabi, 1957), h. 344 dan 363.

[91]Muḥyiddīn al-Nawawī dan Ibn al-'Allan al-Ṣiddīqī, *Riyāḍ al-Ṣaliḥīn* dan *Dalīl al-Fālihīn,* vol. 3, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 335.

Ibn Ḥajar adalah haram; (2) pendapat imam al-Ramlī adalah boleh.[92] Oleh karena itu, memperhatikan keterangan tersebut di atas, maka Muktamar berkesimpulan sebagai berikut: (a) menulis al-Qur'ān dengan tulisan selain tulisan Arab termasuk tulisan latin sudah sepakat antara imam Ibn Ḥajar dan imam al-Ramlī tentang keharamannya, apabila mengubah bunyi dan tulisan al-Qur'ān; (b) apabila tidak mengubah, maka menurut imam Ibn Ḥajar hukumnya tetap haram, sedangkan menurut imam al-Ramlī hukumnnya boleh. Pendapat imam Ibn Ḥajar inilah yang *mu'tamad* (kuat); dan (c) menurut pandapat rais 'ām PBNU, KH. Bisri Syansuri, mengenai keterangan dalam kitab *Ḥāsyiyah al-Qulyūbī* dan lain sebagainya adalah apabila menulis al-Qur'ān dengan tulisan bukan tulisan Arab dianggap boleh, maka hukumnya sama dengan *muṣḥaf* di dalam hal menyentuh dan membawanya, dan sebaliknya. Kemudian, berkenaan dengan penulisan al-Qur'ān dengan *brayel* bagi orang-orang buta, hukumnya adalah boleh karena hajat. Sementara mengenai penulisan al-Qur'ān dengan huruf Arab bukan *rasm Utsmānī* terdapat tiga pendapat, dan yang kuat adalah pendapat imam Mālik serta Imam Aḥmad, yaitu tidak boleh, sebagaimana keterangan dalam kitab *I'ānah al-Ṭālibīn*.[93] Oleh karena itu, metode dalam permasalahan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk beberapa pendapat ulama.[94]

Dibahas pula tentang piringan hitam atau kaset al-Qur'ān. Muktamar memutuskan bahwa, piringan hitam atau kaset yang

---

[92]Catatan: (a) pendapat imam al-Ramlī yang memperbolehkan tersebut di atas apabila tidak terjadi perubahan sebagaimana tersebut; (b) penulisan al-Qur'ān dengan huruf latin ada manfaatnya terutama bagi orang tua yang buta huruf Arab, tetapi bahayanya lebih banyak. Antara lain akan mengurangi perhatian terhadap belajar membaca dan menulis huruf Arab; dan (c) huruf latin tidak mencukupi bunyi-bunyi huruf Arab. Apabila al-Qur'ān ditulis dengan huruf latin, maka bunyinya tidak akan sama dengan bunyi al-Qur'ān yang berbahasa Arab dan akan mengubah bunyi al-Qur'ān dan tulisannya. Sedangkan mengubah al-Qur'ān hukumnya dilarang (haram).

[93]Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 1, (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t. th.), h. 67-68.

[94]al-Syīrwānī dan al-'Ubbādī, *Ḥawāsyai al-Syīrwānī wa al-'Ubbādī,* vol 1, (Mesir: Dār al-Ṣādir, 1997), h. 154, Sulaymān bin Muhammad al-Bujayramī, *Tuḥfah al-Ḥabīb,* vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1338 H.), h. 304, Syihābuddīn al-Qulyūbī, *Ḥāsyiyah al-Qulyūbī,* vol. 1, (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t. th.), h. 36, Sulaymān bin Manṣūr al-Jamal, *Futūḥāt al-Wahhāb bi Tauḍīḥ Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb,* vol 1, (Mesir: Musṭafā Muhammad, t. th.), h. 76. Ibrāhīm al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī 'ala Fatḥ al-Qarīb,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 118.

merekam al-Qur'ān adalah bukan *muṣḥaf*, sebab barang-barang tersebut tidak termasuk dalam definisi (*ta'rīf*) *muṣḥaf.* Dalam hal hukum mendengarkan suara al-Qur'ān yang keluar dari piringan hitam atau kaset adalah sebagai berikut: (a) suara yang didengar dari piringan hitam atau kaset itu sama dengan suara al-Qur'ān yang didengar dari *jamadat* (benda mati), maka tidak dihukumi al-Qur'ān. Keterangan ini diambil dari kitab *Anwār al-Syurūq fi Ahkām al-Ṣundūq* dengan mengutip pendapat Abdul Qadīr al-Ahdalī yang membolehkan mendengarkan alat musik dengan istilah *lā ba'sa bih*; (b) pendapat Muhammad 'Alī al-Mālikī dalam kitabnya *Anwār al-Syurūq fi Ahkām al-Ṣundūq* adalah, merekam al-Qur'ān dalam kaset atau piringan hitam dan menggunakannya itu tidak lepas dari menghina atau merendahkan martabat al-Qur'ān. Oleh karena itu, merekam al-Qur'ān dalam kaset atau piringan hitam sebagaimana yang maklum itu hukumnya haram, demikian juga mendengarkan al-Qur'ān darinya; dan (c) menurut pendapat yang dipilih di kalangan Ḥanafiyyah, sebagaimana tersebut dalam *al-Fatāwā al-Syar'iyyah,* bahwa mendengar ayat Sajadah dari burung seperti beo, menurut pendapat yang terpilih, tidak wajib sujud karena bukan bacaan yang sebenarnya, namun sekedar kicauan yang tidak mengerti. Pendapat yang lain menyatakan, wajib bersujud karena orang yang mendengarkan itu telah mendengarkan firman Allah Swt. walaupun dari burung-burung yang sedang berkicau.[95] Dari pembahasan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa masalah yang dibahas bersifat *wāqi'iyyah* dan metode yang digunakan bercorak *ilḥāqī* dengan menganalogikan pada hukum mendengarkan alat musik dan mendengarkan bacaan ayat sajadah dari burung beo.

Kemudian dibahas pula tentang terjemah al-Qur'ān oleh non muslim atau orang Islam yang menerjemahkannya dengan bahasa Indonesia atau bahasa asing. Jawaban Muktamar adalah, terjemahan atau tafsiran al-Qur'ān yang dibuat oleh non muslim sangat diragukan kebenarannya. Oleh karena itu, bagi orang awam dilarang membaca dan mengutip dari terjemah atau tafsir yang seperti itu. Namun Muktamar tidak menjawab tentang hukum orang Islam yang menerjemahkan al-Qur'ān dengan bahasa Indonesia dan bahasa asing, di samping juga jawabannya tidak merujuk pada kitab apapun. Oleh karena itu, masalah

---

[95]Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 1, (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), h. 66. Ibrāhīm al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī 'alā Matn Abī Syujā',* vol. 1, (Bandung: Syarīkah al-Ma'ārif, t.th.), h. 118, Muhammad Alī al-Māliki, *Anwār al-Syurūq fi Aḥkām al-Ṣundūq*, h. 30, dan Husayn Makhlūf, *al-Fatāwā al-Syar'iyyah*, vol. 1, h. 298.

ini bersifat *wāqi'iyyah* dan metode yang digunakan tidak jelas (non-metode).[96] Lalu dibahas juga tentang menambah kalimat "Abdul Qadir Waliyullah" sesudah kalimat *ṭayyibah*. Jawaban masalah ini ada dua redaksi, yang satu dari tim perumus, sedang yang satu lagi dari pimpinan sidang dalam Kongres. Jawaban dari perumus adalah boleh asal tidak dimasukkan dalam rangkaian dzikir. Sedangkan jawaban dari pimpinan sidang adalah dzikir yang *wārid (*berlaku) adalah *Lāilāha illallāh Muhammad Rasulullah.* Adapun menyebut kalimat Syaikh Abdul Qādir Waliyullah hukumnya adalah boleh. Masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan metode yang digunakan tidak jelas (non-metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun.[97]

4. Jenazah

Pada Muktamar ke-11 di Surabaya tahun 1926, dibahas tentang hukum memperbarui nisan dpada kuburan umum. Muktamar memutuskan bahwa, memperbarui nisan sebelum mayitnya rusak hukumnya adalah boleh. Menurut para ahli, masa rusaknya mayit hingga menjadi tanah ada yang berpendapat 15 tahun, ada pula yang berpendapat 25 tahun, dan ada pula yang berpendapat 75 tahun. Perbedaan tersebut mengingat perbedaan iklim. Kemudian, boleh memperbarui sesudah masa rusaknya mayit apabila tidak menghalangi untuk dipergunakan penguburan mayit baru. Tetapi apabila menghalangi, maka hukumnya haram. Jawaban dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat imam al-Ramlī dan Zakariā al-Anṣārī.[98] Selain itu, dibahas tentang hukum memagari kuburan dengan tembok dalam tanah milik sendiri. Menurut Muktamar, membangun kuburan dan memagari dengan tembok di tanah kuburan milik sendiri dengan tidak ada suatu kepentingan, hukumnya adalah makruh dengan mengutip pendapat Zaynuddīn al-Malībārī.[99] Oleh karena itu, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*. Lalu dibahas tentang hukum menghias kuburan dengan sutera atau lainnya. Muktamar memutuskan bahwa, menghias kuburan selain kuburan Rasulullah Saw. dengan sutera (*ḥarīr*)

---

[96]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 365.

[97]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 367.

[98]Syamsuddīn al-Ramlī, *Nihayah al-Muḥtāj*, vol. 3, (Mesir: Maṭba'ah Musṭafā al-Ḥalabī, 1938), h.40, dan Zakariā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb*, vol. 1, (Beirūt: Maktabah Dār al-Fikr, 2002), h. 118.

[99]Zaynuddīn al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn* dalam al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 120.

hukumnya haram, dan dengan selain sutera hukumnya adalah makruh. Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pendapat Zaynuddīn al-Malībārī dan 'Alawī al-Saqqāf.[100]

Kemudian pada Muktamar NU ke-4 di Semarang tahun 1929, dibahas tentang hukum mengubur mayit dalam peti dari pada menguburnya di dalam kuburan yang mengeluarkan air, dan selalu tergenang air sebelum selesai pemakaman mayit. Maka muncul pertanyaan, apakah pemakaman mayit dalam kuburan tersebut termasuk penghinaan kepada mayit, dan bagaimana jika dikuburkan di dalam peti. Menurut Muktamar, memakamkan mayit di dalam kuburan yang mengeluarkan air termasuk penghinaan kepada mayit, dan menurut keterangan di dalam kitab *Tuḥfah* memakamkan mayit di dalam peti hukumnya boleh (tidak makruh). Sedangkan di dalam kitab *I'ānah al-Ṭālibīn* diterangkan, apabila keadaan demikian, maka memakamkan mayit di dalam peti hukumnya wajib.[101] Oleh karena itu, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Pada Muktamar ke-6 di Pekalongan tahun 1931, dibahas tentang hukum mencabut gigi mayit yang memakai emas. Muktamar menjawab bahwa, apabila mencabut gigi emas tersebut menodai kehormatan mayit, maka hukum mencabutnya adalah haram. Sebaliknya, apabila tidak, maka ditafsil sebagai berikut: (a) apabila mayit tersebut seorang laki-laki yang dewasa, maka wajib dicabut; dan (b) apabila seorang wanita atau anak kecil, maka tergantung kerelaan ahli warisnya. Masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan bercorak *ilḥāqī* dengan menganalogikan pada hukum memakai sutera. Sebagaimana *'ibārah* dalam kitab *Nihāyah al-Muhtāj*:[102]

ولهذا لو لبس الرجل حريرا لحكة أو قمل مثلا واستمر السبب المبيح له ذلك إلى موته حرم تكفينه فيه عملا بعموم النهي ولانقضاء السبب الذي أبيح له من أجله.

Artinya: "Oleh karenanya, jika seseorang memakai kain sutera misalnya, untuk menghindari gatal-gatal atau kutu, dan sebab yang memperbolehkan pemakaian sutera tersebut ada sampai menjelang ajalnya, maka haram mengkafani jenazahnya dalam kain sutera tersebut, berdasarkan larangan

---

[100]Zaynuddīn al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn* dan 'Alawī al-Saqqāf, *Tarsyīh al-Mustafīdīn*, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 124.

[101]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfah al-Muḥtāj,* vol. 3, (Mesir: Musṭafā Muhamad, t. th.), h. 194, dan al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*..., vol. 2, h. 117.

[102]Syamsuddīn al-Ramlī, *Nihāyah al-Muḥtāj*, vol. 2, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1938), h. 447.

pemakai sutera secara umum, dan karena habisnya sebab yang memperbolehkan dirinya memakai sutera."

Dibahas pula tentang cara pemulasaran jenazah dari salah satu anak kembar yang melekat. Menurut Muktamar, apabila jenazah tersebut dapat dipisahkan dengan tidak membahayakan yang hidup, maka wajib dipotong dan dipisahkan. Namun, apabila tidak dapat dipisahkan, maka harus dirawat sedapatnya, misalnya dengan cara memandikan, mengkafani dan menyalatkan, tetapi tidak boleh dikubur, sehingga hancur dan rontok, dan rontokannya harus dikubur. Jawaban ini juga bersifat *wāqi'iyyah* dan bercorak *ilḥāqī* dengan dianalogikan pada kasus wanita hamil dikubur bersama janinnya, sebagaimana *'ibārah* dalam kitab *al-Tajrīd li Naf'i al-Ābid*:[103]

وكما لو دفنت امرأة حامل بجنين ترجى حياته بأن يكون له ستة أشهر فأكثر فيشق جوفها ويخرج إذ شقه لازم قبل دفنها أيضا. فإن لم ترج حياته فلا، لكن يترك دفنها إلى موته ثم تدفن. م ر. وقوله لكن يترك دفنها إلى موته أي ولو تغيرت مثلا ولا يدفن الحمل حيا. ع ش.

Artinya: "Demikian halnya kalau wanita hamil dikubur bersama janinnya yang masih diharapkan hidup, misalnya sudah mencapai enam bulan atau lebih, maka perut wanita tersebut harus dibelah dan janinnya dikeluarkan, sebab membelah perutnya itu wajib sebelum dikuburkan. Namun, apabila sudah tidak diharapkan hidup, maka tidak perlu dibedah, tetapi pemakaman mayit wanita itu ditunda sampai janin dalam kandungan tersebut mati, kemudian dimakamkan. Demikian pendapat al-Ramlī. Adapun ungkapan beliau "Namun pemakaman mayit wanita itu ditunda sampai janin mati" maksudnya meskipun janin itu telah berubah (membusuk) umpamanya, dan janin tersebut tidak boleh dikubur hidup-hidup. Demikian pernyataan Alī Syibramallisī."

Kemudian dibahas tentang hukum menyuntik mayit untuk mengetahui penyakit yang menjalar. Jawaban Muktamar adalah, menyuntik mayit itu hukumnya haram, karena menodai kehormatan mayit. Masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan menggunakan metode *ilḥāqī* dengan menganalogikan pada hukum memotong organ tubuh mayit, sebagaimana dalam kitab *Mauhibah Dzil al-Faḍl*:[104]

[103]Sulaymān al-Bujayrimī, *Al-Tajrid li Nafi' al-'Abid/Ḥāsyiyah al-Bujayrimī,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 2005), h. 298.

[104]Muhammad Mahfūẓ al-Termasi al-Jawi, *Mauhibah Dzi al-Faḍl,* vol. 3, (Mesir: al-Amirah al-Syarafiyah, 1326 H), h. 409-410.

(ويكره أخذه شعره وظفره) وإن كان مما لا يزال للفطرة واعتادت إزالته لأن أجزاء الميت محرمة فلا تنهك بذلك ومن ثم لم يختن إلا قلف (قوله لم يختن إلا قلف) أي على الصحيح في الروضة وإن كان بالغا لأنه جزء فلا يقطع كيده المستحقة في قطعه بسرقة وقود وجزم في الأنوار والعباب بحرمة ذلك أي وإن عصى بتأخيره ولم يمكن غسل ما تحت القلفة إلا بقطعها.

Artinya: "Dimakruhkan mengambil atau memotong rambut mayit dan kukunya walaupun kebiasaan setempat mengharuskan untuk menghilangkannya, karena bagian-bagian mayit itu terhormat sehingga tidak boleh dinodai dengan pengambilan. Oleh karenanya yang dikhitan hanyalah bagian kulup sesuai dengan pendapat yang sahih dalam kitab *al-Rauḍah* walaupun baligh, karena merupakan bagian dari mayit sehingga tidak boleh dipotong sebagaimana tangannya yang memang berhak untuk dipotong karena mencuri bahan bakar. Dalam *al-Anwār* dan *al-'Ubāb* ditegaskan keharaman potongan tersebut walaupun harus berdosa dengan mengakhirkan (pemakanannya) dan tidak memungkinkan membersihkan bagian yang berada di bawah kulup kecuali dengan memotongnya."

Lalu dibahas tentang sebab-sebab mayit dianggap keturunan Nabi Ibrahim. Pertanyaannya, mengapa semua mayit itu dianggap keturunan Nabi Ibrahim dalam *talqīn* di mana dinyatakan Nabi Ibrahim itu ayahku bukan Nabi Adam atau Nabi Nuh. Jawaban Muktamar adalah, hal tersebut karena mengikuti firman Allah Swt. yang artinya: "*Harap kamu mengikuti agama ayahmu Ibrāhīm*." (al-Nahl: 123), yaitu dalam tauhid dan dakwah dengan cara santun menyampaikan dalil-dalil menurut keperluannya dan melakukan dialog terhadap setiap orang sesuai tingkat kecerdasan. Metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bersifat *mauḍū'iyyah* dan bercorak *qaulī* karena walaupun merujuk pada dalil al-Qur'ān namun tidak merujuk langsung, melainkan mengutip dari kitab *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*.[105]

Pada Muktamar ke-8 di Jakarta tahun 1933, dibahas tentang pengertian aman dari siksa kubur. Sebagaimana hadis Nabi: "Barangsiapa yang meninggal dunia pada hari Jum'at, maka ia aman dari siksa kubur", apakah amannya itu hanya pada hari Jum'at atau sampai hari kiamat. Muktamar menjawab bahwa, amannya itu sampai hari kiamat. Masalah ini bersifat *mauḍū'iyyah* dan menggunakan metode *qaulī* dengan mengutip pendapat Syaikh Nawawī, al-Harawī dan al-Hamawī.[106] Dibahas pula tentang hukum merawat jenazah yang tidak

---

[105]Nāṣiruddīn al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1939), h. 80 dan 472.

[106]Muhammad Nawawī al-Jāwī, *Qatr al-Ghayts,* (Indonesia: al-Haramayn, 2006), h. 10, al-Harawī, *al-Durr al-Naḍīd,* dan lihat Aḥmad bin Muhamnmad al-

pernah salat dan puasa. Keputusan hukumnya, tetap harus dirawat sebagai orang Islam, karena masih dianggap berstatus muslim selama tidak menyatakan kekufuran, baik dalam perkataan ataupun perbuatan. Masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan menggunakan metode *qaulī* dengan mengutip pendapat Muhammad al-Khaṭīb al-Syarbinī dan Abdurrahman Bā'alawī.[107]

Pada Muktamar ke-9 di Banyuwangi tahun 1934, dibahas tentang masa hancurnya jasad mayit. Menurut Mukamar, masa hancurnya mayit tidak dapat dibatasi dengan waktu tertentu, karena berbeda-beda menurut tempat dan iklimnya. Oleh karena itu, harus ada ketetapan dari orang yang ahli dalam bidang itu, sesuai dengan tempat dan iklimnya. Masalah ini bersifat *mauḍū'iyyah* dan menggunakan metode *qaulī* dengan mengutip pendapat Imam al-Syāfi'ī dan Zakariā al-Anṣārī.[108] Kemudian dibahas tentang hukum ditemukan tulang mayit yang lama setelah kuburannya digali. Muktamar menjawab bahwa, hukum mengali kubur yang telah lama, apabila telah ada tanda-tanda yang kuat, bahwa mayit itu sudah hancur, maka hukumnya boleh. Kalau menemukan tulang belulang sebelum selesainya penggalian, maka harus dipindah. Tetapi kalau menemukan tulang belulang tersebut setelah penggalian selesai, maka tidak wajib dipindah; boleh menguburkan mayit yang baru dan semua tulang belulang yang ditemukan supaya dikuburkan kembali. Masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan menggunakan metode *qaulī* dengan mengutip pendapat imam al-Syāfi'ī dan Ibn Ḥajar al-Haytamī.[109]

Dibahas pula tentang hukum mengangkut mayit dengan kendaraan yang ditarik menggunakan kuda atau manusia. Menurut Muktamar, hukum mengangkut mayit dengan kendaraan itu boleh, tetapi tidak dapat keutamaan seperti mengangkut di antara kedua batang kayu yang ditetapkan keutamaannya oleh para ulama. Masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan menggunakan metode *ilḥāqī* dengan menganalogikan pada kasus membawa jenazah di antara dua batang

---

Hamawī, *Ghamzu 'Uyūn al-Baṣā'ir,* vol. 4, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah 1985), h. 72.

[107]Muhammad al-Khaṭīb al-Syarbinī, "Iqnā'" dalam Sulaymān al-Bujayramī, *Tuḥfah al-Ḥabīb 'alā al-Iqnā'*, vol. 2, 292, dan Abdurrahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, h. 92.

[108]Zakariā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, 2002), h. 118, dan Muhammad bin Idris al-Syāfi'ī, *al-Umm,* vol. 1, (Mesir: Maṭba'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1961), h. 277.

[109]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Fatḥ al-Jawwād*, 2th eds., vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1971), h. 245, dan Muhammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Umm,* vol. 1, (Mesir: Maṭba'ah al-Fanniyah al-Muttaḥidah, 1961), h. 277.

kayu lebih utama dari pada *tarbī‘* (empat orang dengan dua orang di depan dan dua orang di belakang).[110] Kemudian dibahas pula tentang orang Islam yang menjadi Kristen sampai matinya, apakah boleh dikebumikan dikuburan orang Islam. Muktamar memutuskan bahwa hukumnya adalah tidak boleh (haram). Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi‘iyyah* dengan merujuk pada kitab *Mirqah Ṣu‘ūd al-Taṣdīq* .[111] Kemudian pada Muktamar ke-16 di Purwokerto tahun 1946, dibahas tentang mayit syuhada dikubur di tempat kematiannya. Muktamar menjawab bahwa, orang yang mati syahid dalam medan pertempuran, tidak boleh dibawa pulang ke rumahnya atau ke lain tempat untuk dikubur di tempat itu, tetapi wajib dikubur di tempat kematiannya. Jawaban ini mengutip pendapat Sulaymān al-Bujayramī dan Abdurrahmān bin Muhammad.[112] Oleh karena itu, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi‘iyyah*.

Pada Konferensi ke-2 di Jakarta tahun 1961, dibahas tentang haul (memperingati hari wafat). Pertanyaannya, apakah keputusan Kongres ke-2 Jam‘iyyah Ṭarīqah Mu‘tabarah tentang peringatan wafat (haul) itu termasuk mengikuti sunah Rasulullah dan *khulafa' al-rāsyidīn*, dan apakah keputusan tersebut benar atau tidak. Jawabannya adalah, sambil membenarkan keputusan tersebut, maka kebiasaan peringatan wafat (haul) yang berlaku itu mengendung tiga persoalan: (a) mengadakan ziarah kubur dan tahlil; (b) menyediakan hidangan makanan dengan niat sedekah dari almarhum. Kedua persoalan ini sudah jelas tidak terlarang; dan (c) mengadakan bacaan al-Qur'ān dan nasehat agama, serta terkadang dijelaskan tentang sejarah orang yang diperingati untuk dijadikan suri tauladan. Masalah ini bersifat *wāqi‘iyyah* dan menggunakan metode *ilḥāqī* dengan menganalogikan pada kasus yang dibahas dalam kitab *al-Fatāwā al-Fiqhiyah al-Kubrā*, tentang hukum menangis, meratapi dan menyebutkan manaqib orang alim untuk

---

[110]Lihat: Ibn Ḥajar al-Haytamī, “Minhāj al-Qawīm”, dalam Muhammad Mahfūẓ al-Tarmasi al-Jawi, *Mauhibah Dzi al-Faḍl,* vol. 3, (Mesir: al-Amirah al-Syarafiyah, 1326 H), h. 328-329.

[111]Muhammad Nawawī al-Jāwī, *Mirqah Ṣu‘ūd al-Taṣdīq*, (Semarang: Usaha Keluarga, t. th.), h. 15.

[112]Sulaymān bin Muhammad al-Bujayramī, *Ḥāsyiyah Bujayramī ‘alā Fatḥ al-Wahhāb*, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr al-‘Arabi, t. th.), h. 498, Abdurrahman bin Muhammad, “al-Syarḥ al-Kabīr” pada Hāmisy Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, vol. 2, (Beirūt: Dār: al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1983), h. 400.

mendorong agar mengikuti pola hidupnya dan berbaik sangka kepadanya.[113]

Dibahas pula tentang hukum *talqīn* mayit sesudah dikubur. Jawaban hukumnya adalah, men-*talqīn*-kan mayit yang baru dikuburkan itu terdapat dalil dari hadis dan pendapat beberapa ulama. Imam al-Nawāwī menyatakan bahwa sanad *talqīn* yang diriwayatkan oleh Abū Umāmah adalah *ḍa'īf.* Akan tetapi ke-*ḍa'īf*-annya sudah didukung dengan hadis-hadis lain, seperti *tatsbīt* (tetap dan tabah dalam menjawab pertanyaan malaikat) dan hadis wasiat 'Amr bin Āṣ (tentang memberi hiburan ketika ditanya malaikat), serta arti hadis "*mautākum*" dengan orang yang sudah mati menurut pengertian hakikat, bukan orang yang akan mati menurut pengertian *majāz.* Menurut mazhab Syāfi'ī, pendapat yang kuat bahwa *talqīn* itu hukumnya sunah. Di antara ulama yang berpendapat demikian adalah al-Qāḍī Husayn, al-Mutawallī, *Naṣ*r al-Muqaddasī, al-Rāfi'ī dan lain-lain.[114] Metode dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Pada Muktamar ke-23 di Solo tahun 1962, dibahas tentang hukum mengambil bola mata mayit untuk mengganti bola mata orang yang buta. Pertanyaannya, bagaimana pendapat Muktamar tentang fatwa mufti Mesir yang memperbolehkan mengambil bola mata mayit untuk mengganti bola mata orang yang buta. Menurut Muktamar, fatwa mufti Mesir itu tidak benar, bahkan haram mengambil bola mata mayit, walaupun mayit itu tidak terhormat (*ghayr muhtaram*) seperti mayatnya orang murtad. Demikian pula haram menyambung anggota tubuh dengan anggota tubuh lain, karena bahayanya buta itu tidak sampai melebihi bahayanya merusak kehormatan mayit. Pendapat ini menggunakan metode *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada hukum mematahkan tulang atau transplantasi organ secara umum tanpa spesifik menyebutkan cangkok mata.[115] Kemudian pada Muktamar ke-25 di Surabaya tahun 1971, dibahas tentang hukum memindahkan kuburan ke tempat lain. Muktamar menjawab bahwa, memindahkan mayit dari satu kuburan ke kuburan

---

[113]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā*, vol. 2, (Mesir: al-Maktabah al-Islamiyah, t. th.), h. 18.

[114]Zakariā al-Anṣārī, *asna al-Mathalib*, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), h. 329-330, Ibn 'Allan al-Ṣiddīqī, *Dalīl al-Fāliḥīn*, vol. 3, (Beirūt Dār al-Fikr, t. th.), h. 397, dan al-Bakrī Bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 2, (Mesir: al-Tijāriyah al-Kubrā, t. th.), h. 140.

[115]Husayn al-Rasyīdī, *Ḥāsyiyah al-Rasyīdī 'alā Fatḥ al-Jawwād*, (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t. th.), h. 26-27.

yang lain hukumnya adalah haram, kecuali karena darurat. Adapun men-*double*-kan kuburan di satu tempat, hukumnya adalah boleh dengan syarat harus seagama dan sama jenis kelaminnya. Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Jalāluddīn al-Maḥallī dan dan al-Bakrī bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī.[116]

Kemudian pada Muktamar ke-28 di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta tahun 1989, dibahas tentang wasiat mengenai organ tubuh mayit. Menurut Muktamar, hukum wasiat tersebut tidah sah (batal), karena tidak memenuhi syarat-syarat wasiat yang antara lain *muṭlaq al-milki* (kepemilikan penuh). Menurut *syara'*, organ mayit itu hak Allah, bukan milik seseorang. Adapun pencangkokan organ tubuh manusia ada yang membolehkan dengan syarat: (a) karena diperlukan, dengan ketentuan tertib keamanan; (b) tidak ditemukan selain organ tubuh manusia itu. Masalah ini telah dibahas pada Munas Alim Ulama NU di Kaliurang pada tahun 1981. Metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip beberapa kitab rujukan.[117] Keputusan ini dan juga keputusan hukum cangkok mata pada Munas tahun 1981, yang menghukumi bahwa ulama berbeda pendapat, ada yang mengharamkan dan ada yang memboleh, mengalami pelenturan jika dibandingkan dengan keputusan Muktamar tahun 1962 yang mengharamkan mengambil bola mata mayit untuk mengganti bola mata orang buta, dan menyalahkan fatwa ulama Mesir yang menghumi boleh.[118]

---

[116]Jalāluddīn al-Maḥallī, "Kanz al-Rāghibīn Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn" pada *Hāsyiyatā Qulyūbī wa 'Umayrah*, vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Halabi, 1956), h. 352 dan h. 400, dan al-Bakrī bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 2, (Mesir: al-Tijāriyah al-Kubrā, t. th.), h. 118.

[117]Muhammad Nawawī bin 'Umar al-Jāwī, *Nihāyah al-Zayn Syarḥ al-Qurrah al-'Ayn*, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 269, Husayn al-Rasyīdī, *Ḥāsyiyah al-Rasyīdī 'alā Fatḥ al-Jawwād,* (Indonesia: Dār 'Iḥyā al-Kutub al-'Arabiyah t. th.), h. 26-27, Muhammad Khaṭīb al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifah Alfāẓ a*l-*Minhāj*, vol. 4, (Mesir: Musṭafā al-Halabi, 1957), h. 307, Jalāluddīn al-Maḥallī, *Kanz al-Rāghibin*..., vol. 1, h. 128 dan vol. 4, h. 128, Abū Isḥāq al-Syīrazī, *al-Muhaddzab*, vol. 1, (Beirūt: ..., t. th.), h. 253, Sulaymān bin Muhammad al-Bujayramī, *Tuḥfah al-Ḥabīb 'alā Syarḥ al-Khaṭīb*, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 323, dan Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*, Keputusan Muktamar NU ke-23 tahun 1962 di Solo (masalah nomor 315).

[118]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 347, 372-375, dan 452-455.

5. Puasa

Pada Muktamar ke-4 di Semarang tahun 1929, dibahas tentang berpuasa menurut mazhab selain mazhab Syāfi'ī. Jawaban Muktamar adalah tidak sah, karena tidak mengetahui dasar-dasar orang yang diikuti. Hal ini mengacu pada syarat bertaklid, yaitu ada enam: (a) harus mengetahui dasar yang dianggap benar oleh imamnya, dalam persoalan yang akan diikuti, seperti syarat, rukun, dan kewajiban-kewajiban; (b) harus dalam persoalan yang akan dilaksanakan (bukan yang telah dilaksanakan); (c) tidak mencari-cari keringanan untuk menghindarkan kewajiban; (d) imam yang diikuti harus bertitel mujtahid; (e) tidak mencampur-adukkan antara ketentuan satu dengan lainnya dalam satu persoalan (*talfīq*); (f) hukum yang diikuti tidak bertentangan dengan keputusan hakim karena menyalahi dalil *naṣ* atau ijmak atau lainnya. Syarat-syarat yang tersebut juga diutarakan dalam kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn.*[119] Oleh karena itu, jawaban dalam masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan bercorak *ilḥāqī* karena sama sekali tidak merujuk pada dalil yang secara spesifik menjelaskan berpuasa dengan taklid pada mazhab lain, melainkan berbicara dalam konteks keumuman syarat-syarat bertaklid.

Kemudian Pada Muktamar ke-10 di Surakarta tahun 1935, dibahas tentang hukum puasa sunah dengan niat qaḍā' Ramaḍān, padahal meyakini tidak pernah meninggalkan puasa Ramaḍān. Menurut Muktamar, orang yang yakin atau menyangka bahwa ia tidak berkewajiban qaḍā' puasa Ramaḍān, maka haram niat qaḍā' Ramaḍān, karena bemain-main dengan ibadah. Namun bagi orang yang sangsi (ragu), maka boleh niat qaḍā' Ramaḍān karena salah, (tidak bernazar) maka wajib berniat qaḍā'. Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī.[120] Hanya saja, rujukan yang digunakan kurang memadai karena belum menjawab keharaman niat qaḍā' Ramaḍān bagi yang yakin tidak berkewajiban qaḍā' puasa Ramaḍān.

Dibahas pula tentang ucapan seseorang, "Puasa itu hanya untuk orang yang tidak mempunyai makanan." Menurut Muktamar, kalau yang

---

[119]Muhammad Amīn al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb,* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1994), h. 355-358, dan Abdurrahmān Bā'lawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1952), h. 9.

[120]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Fiqhiyah al-Kubrā,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Firj, 1984), h. 90, dan Ibn Ḥajar al-Haytamī, "al-Minhāj al-Qawīm" pada Muhammad Sulaymān al-Kurdi, *Hāmisy al-Hawasy al-Madaniyah,* 2th eds., vol. 2, (Singapura: al-Haramayn, 1397 H.), h. 2.

mengatakan demikian itu sengaja merendahkan perintah agama, atau memperbolehkan meninggalkan puasa, maka orang tersebut dianggap telah menentang agama dan menjadi kafir. Kalau tidak sengaja demikian, tetapi hanya sekedar bergurau, maka ucapan tersebut termasuk dosa besar. Jawaban masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan menggunakan metode *ilḥāqī* dengan dianalogikan pada ucapan seseorang yang dongkol kepada keputusan hakim:

حكم عليه حاكم فتبرم فقال استهزاء: ليس هذا الشرع بشيء قط كفر.

Artinya: "(Jika seseorang) dihukum oleh hakim kemudian ia merasa jenuh atau dongkol dan berkata dengan sikap melecehkan: "Syariat ini tidak tidak ada artinya sama sekali", maka ia kafir."

Selain itu, jawaban ini mengutip pendapat dalam kitab *Is'ād al-Rafīq* yang menjelaskan tentang setiap keyakinan, perbuatan atau ucapan yang menunjukkan penghinaan atau pelecehan terhadap Allah, kitab-kitab-Nya, para Nabi-Nya, para malaikat-Nya, syiar-syiar-Nya, simbol-simbol agama-Nya, hukum-hukum-Nya, atau janji baik dan ancaman-Nya, maka ia telah menjadi kafir atau bermaksiat.[121]

Kemudian pada Muktamar ke-20 di Surabaya tahun 1954, dibahas tentang mengumumkan awal Ramaḍān/Syawal untuk umum dengan hisab. Jawaban Muktamar adalah, mengabarkan tetapnya awal Ramaḍān atau awal Syawāl dengan hisab itu tidak terdapat di waktu Rasulullah dan *Khulafā' al-Rāsyidīn*. Sedangkan ulama yang pertama kali membolehkan puasa dengan hisab adalah imam Muṭṭarif, guru imam Bukhārī. Adapun mengumumkan tetapnya awal Ramaḍān atau Syawāl berdasarkan hisab sebelum ada penetapan/siaran dari departemen Agama, maka Muktamar memutuskan tidak boleh, sebab untuk menghindari kontroversi di kalangan umat Islam, dan Muktamar mengharap kepada pemerintah supaya melarangnya. Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Bā'alawī, dan Ibn Ḥajar al-Haytamī.[122] Pembahasan yang hampir sama, tentang penetapan awal Ramaḍān dan Syawal dengan menggunakan dasar hisab pada Munas di Sukorejo Situbondo tahun 1983. Jawabannya adalah, penetapan pemerintah tentang awal Ramaḍān dan awal Syawal dengan menggunakan dasar hisab, tidak wajib diikuti. Sebab menurut *Jumhur al-Salaf* (mayoritas ulama salaf), penetapan awal Ramaḍān dan

---

[121]Bā'lawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 248, dan Muhammad Babāṣil, *Is'ād al-Rafīq,* (Singapura: al-Haramayn, t. th.), h. 61.

[122]Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 108-110, dan Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Fiqhiyah al-Kubrā,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1403), h. 81.

awal Syawal itu hanya dengan rukyat atau sempurnanya hitungan 30 hari. Sebagaimana yang termaktub dalam kitab *Bughyah al-Mustarsydīn* dan *al-'Ilm al-Manṣūr fi Itsbāt al-Syuḥūr*. Oleh karena itu, jawaban masalah ini juga bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[123]

Pada Munas NU di Pesantren Ihya Ulumuddin Kesugihan Cilacap tahun 1987, dibahas tentang dispensasi bagi orang yang selalu berpergian. Munas menjawab dengan perincian sebagai berikut: (a) orang yang selalu dalam perjalanan sejauh *masāfah al-qaṣr* (jarak diperbolehkan mengqaṣar salat), maka dalam hal *rukhṣah* (dispensasi) qaṣar salat, hukumnya lebih utama *itmām* (tidak meng-*qaṣar*). Dalam hal *rukhṣah ifṭār* (tidak puasa), bila ada harapan dapat meng-*qaḍā'* puasanya di lain hari, maka ia boleh *ifṭār.* Tetapi apabila harapan itu tidak ada, maka tidak boleh *ifṭār,* demikian pendapat imam Subkī yang didukung oleh imam Ramlī. Sedang menurut imam Ibn Ḥajar al-Haytamī, boleh *ifṭār* secara mutlak; (b) orang yang mempunyai dua atau lebih tempat tinggal yang berjauhan (sejauh *masafah al-qaṣr*), apabila sedang berada di tempat tinggal yang mana saja, maka hukumnya sama dengan orang yang *muqīm,* karena ia tinggal di tempat tinggalnya sendiri, dan apabila sedang pergi dari tempat tinggal yang lain, maka selama masih dalam perjalanan dia termasuk musafir (*munsyi al-safar*). Artinya, ia boleh melaksanakan *rukhsah safar*. Namun untuk dapat meninggalkan salat Jum'at dan boleh berbuka puasa, maka masih disyaratkan sebelum fajar ia harus sudah keluar dari batas desa yang bersangkutan.[124] Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*. Kemudian dibahas kembali tentang dasar penetapan awal Ramaḍān, Idul Fitri dan Idul Adha, yang keputusannya sama seperti keputusan pada Munas NU di Situbondo tahun 1983 dengan menggunakan rujukan yang sama, namun lebih mendetail penjelasannya. Oleh karena itu, pembahasan masalah ini juga bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah.*[125]

---

[123]Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsydin,* h. 108, Taqiyuddīn al-Subkī, *al-'Ilm al-Manṣūr fi Itsbāt al-Syuḥūr,* (Indonesia: Madrasah al-Salafiyah al-Syāfi'iyah Tebuireng-Tulis Tangan/Roneo, 1354 H), h. 14.

[124]Ibrahim al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī 'ala Fatḥ al-Qarib,* vol. 1, (Bandung: Syirkah Ma'ārif, t. th.), h. 201, Ibn Ḥajar al-Haytamī, "Tuḥfah al-Muḥtāj" pada *Hasyiyata al-Syīrwānī wa al-'Ubbādī,* vol. 3, (Beirūt Dār al-Fikr, t. th.), h. 73, Zakariā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb Syarḥ al-Manhaj al-Ṭullāb,* vol. 1, (Bandung: Syirkah Ma'ārif, t. th.), hal. 72, Zakariā al-Anṣārī, *Tuḥfah al-Ṭullāb,* (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1340 H.), h. 32, dan Nawawī bin Umar al-Bantanī, *Mirāqah Ṣu'ūd al-Taṣdīq,* (Kudus: Menara Kudus, t. th.), h. 43.

[125]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 415-418.

6. Zakat dan Sedekah

Pada Muktamar NU ke-1 di Surabaya tahun 1926, dibahas tentang hukum zakat untuk pembangunan masjid dengan alasan karena termasuk *sabīlillah* sebagaimana kutipan imam al-Qaffāl. Menurut Muktamar, hukumnya tidak boleh, karena yang dimaksud dengan *sabīlillah* ialah, mereka yang berperang di jalan Allah (*sabīlillah*). Adapun kutipan imam al-Qaffāl tersebut adalah *ḍa'īf* (lemah). Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Muhammad al-Dimasyqī bahwa para ulama sepakat atas larangan menggunakan hasil zakat untuk membangun masjid atau mengkafani mayit.[126] Dibahas pula tentang hukum gono gini (hasil usaha suami istri). Muktamar memutuskan bahwa, membagi "gono gini" hukumnya boleh sebagaimana diterangkan dalam *Hāmisy* kitab *al-Syarqāwī*.[127] Oleh karena itu, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Kemudian dibahas tentang hukum pemberian kepada salah satu anaknya dengan tanpa sepengetahuan anak yang lain. Muktamar menjawab bahwa, pemberian tersebut dapat berlangsung dengan tiga syarat: (a) tidak pada waktu sakit keras sampai ajalnya; (b) sudah diterima oleh anak tersebut (anak yang taat); dan (c) tidak diminta kembali sebelum bapak meninggal dunia. Artinya, apabila pemberian tersebut dilakukan di waktu sakit yang menyebabkan kematiannya, atau di waktu tidak sakit tetapi belum diterima oleh anaknya (yang taat) atau sudah diterima tetapi diminta kembali sebelum hak miliknya atas barang itu, maka dalam keadaan seperti tersebut, pemberian itu tidak dapat dilangsungkan, kecuali dengan sepengetahuan dan seizin saudara-saudara yang lain. Adapun pemberian dengan maksud menutup sebagian ahli waris dengan tidak untuk kepentingan syara' (agama), maka pemberian tersebut hukumnya makruh, sebagaimana dimaklumi dalam kitab-kitab fikih. Jawaban masalah ini, walaupun sudah dimaklumi dalam kitab-kitab fikih, namun karena tidak mencantumkan satu kitab pun sebagai rujukan, maka dimasukkan ke dalam kategori non-metode dan bersifat *wāqi'iyyah*.[128]

---

[126]Muhamad al-Dimasyqī, *Rahmah al-Ummah fi Ikhtilāf al-A'immah*, tahqīq Muhamad Muhyidin Abd al-Hamid, (Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, t. th.), h. 92, Muhammad Nawawī al-Jāwī, *al-Tafsīr al-Munīr (Marāh Labīd)*, vol. 1, (Mesir: Maktabah Isa al-Ḥalabī, 1341 H), h. 344.

[127]Musṭafā al-Dzahabī, "Taqrīr Musṭafā al-Dzahabī", dalam *Hāsyiyah al-Syarqāwī*, vol. 2, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1226 H.), h. 109.

[128]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 16-17.

Dibahas pula hukum keluarga mayit menyediakan makanan kepada pentakziah. Menurut Muktamar, menyediakan makanan pada hari wafat atau hari ketiga atau hari ketujuh itu hukumnya makruh, apabila harus dengan cara berkumpul bersama-sama dan pada hari-hari tertentu. Sedang hukum makruh tersebut tidak menghilangkan pahala sedekah itu. Metode yang digunakan dalam memutuskan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *I'ānah al-Ṭālibīn* dan *al-Fatāwā al-Fiqhiyah al-Kubrā*.[129] Dibahas pula hukum sedekah atas nama mayit, apakah mendapatkan pahala. Menurut Muktamar, sedekah atas nama mayit itu mendapatkan pahala. Jawaban ini bersifat *wāqi'iyyah* dan menggunakan metode *manhajī*, karena walaupun merujuk pada kitab *al-Muhaddzab*,[130] namun karena yang dikutip adalah hadis Nabi tanpa mencantumkan pendapat ulama. Adapun hadis yang dikutip adalah riwayat Ibn Abbas:[131]

روى ابن عباس أن رجلا قال: لرسول الله إن أمي توفيت أينفعها أن أتصدق عنها؟ فقال: نعم، قال: فإن لي مخرفا فأشهد إني قد تصدقت بها عنها.

Artinya: "*Ibn Abbas meriwayatkan, bahwa ada seseorang bertanya pada Rasulullah Saw., "Sesungguhnya ibuku sudah meninggal, apakah bermanfaat baginya (kalau) aku bersedekah atas (namanya)-nya?" Rasulullah menjawab, "Ya." Orang itu kemudian berkata, "Sesungguhnya aku memiliki sekeranjang buah, maka aku ingin engkau menyaksikan bahwa sesungguhnya aku menyedekahkannya atas (nama)-nya.*"

Pada Muktamar ke-2 di Surabaya tahun 1927, dibahas tentang hukum memungut derma lalu mengambil sebagian untuk dirinya sendiri. Keputusan Muktamar adalah boleh, asal tidak melebihi dari upah sepantasnya atau sekedar mencukupi kebutuhannya, apabila orang itu fakir. Lain halnya kalau yang memungut derma tadi seorang kaya, maka tidak boleh. Jawaban masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan bercorak *qaulī*.[132]

Kemudian pada Muktamar ke-3 di Surabaya tahun 1928, dibahas tentang hukum menjual sebagian dari zakat yang sudah disahkan. Jawaban Muktamar adalah, penjualan sebagian dari zakat yang sudah diserahkan itu hukumnya sah dan dapat dianggap sebagai zakat, sedang

---

[129]Al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*..., vol. 2, h. 145, dan Ibn Ḥajar al- Haytamī, *al-Fatāwā al Kubrā al-Fiqhiyyah,* vol. 2, h. 7.

[130]Abū Isḥāq al-Syīrazī, *al-Muhaddzab,* vol. 1, h. 404.

[131]Lihat: Muhammad Ibn Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 4, (Beirūt; Dār ihya' al-Turāts al-'Arabi, t. th.), h. 13.

[132]Ibn Ḥajar al-Haytamī, "Tuḥfah al Muḥtāj", dalam al-Syirwānī, *Ḥāsyiyah al-Syirwānī,* vol. 5, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th), h. 215.

sisanya yang belum diserahkan, tidak boleh dijual dan belum sah sebagai zakat karena belum diserahkan. Jawaban masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Mu'īn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*.[133] Dibahas pula tentang pemilik bibit (bukan pemilik tanah) yang diwajibkan mengeluarkan zakat. Menurut Muktamar, pemilik tanah tidak diwajibkan mengeluarkan zakat. Walaupun ia memiliki lebih dari nisab, apabila tiap-tiap petani (*'āmil*) tidak menghasilkan sampai nisab sebelum hasil itu dibagi karena yang diwajibkan mengeluarkan zakat itu, ialah orang yang mempunyai bibit dan dalam hal tersebut adalah petani (*'āmil*). Jawaban ini merujuk pada pendapat sebagaimana telah dimaklumi dalam kitab-kitab fiqh, namun tidak mencantumkan nama kitab apapun. Oleh karena itu, masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan metode yang digunakan tidak jelas sehingga dikategorikan ke dalam corak non-metode.[134]

Pada Muktamar NU ke-4 di Semarang tahun 1929, dibahas tentang hukum mengeluarkan zakat penghasilan tanah dengan uang. Jawaban Muktamar adalah tidak boleh, dan tidak cukup sebagai zakat, walaupun jumlahnya seharga hasil tanah tersebut. Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Mu'īn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*.[135] Dibahas pula tentang uang logam lebih dari nisab, apakah wajib dikeluarkan zakatnya. Muktamar menjawab bahwa, tidak wajib mengeluarkan zakat kecuali bila uang logam tersebut diperdagangkan, maka ia diwajibkan mengeluarkan zakatnya sebagai barang dagangan. Masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan metode yang digunakan bercorak *qaulī* dengan mengutip pendapat Muhammad 'Alī al-Mālikī.[136] Lalu dibahas pula tentang hukum mengeluarkan zakat perdagangan beserta tanahnya. Menurut Muktamar, orang tersebut berkewajiban mengeluarkan zakat perdagangan apabila telah sampai masanya satu tahun dan penghasilan tanah tersebut apabila telah mencapai nisab, karena ia mempunyai tujuan berdagang dan juga wajib

---

[133]Zaynuddīn al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn* dan al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 2, (Singapura: Maktabah Sulaymān Mar'ī, t.th.), h. 182-183.

[134]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 57-58.

[135]Zaynuddīn al Malībārī, *Fatḥul al Mu'īn* dan al Bakrī Muhammad Syaṭā al Dimyāṭī, *I'ānah al Ṭālibīn,* vol. 2, (Semarang, Toha Putra, t.th.), h. 193.

[136]Muhammad 'Alī al-Mālikī, *Syam al-Isyrāq fi Hukm al–Ta'āmulī bi al-Arwāq,* (Indonesia: Rabithah Ma'āhid al-Islamiyyah, t. th.), h. 96-97.

mengeluarkan zakat dari hasil bumi karena telah mencapai nisabnya.[137] Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Dibahas pula tentang padi ketan apakah termasuk hasil bumi yang wajib dizakati. Muktamar menjawab bahwa, padi ketan termasuk hasil bumi yang wajib dizakati, karena dapat dipergunakan sebagai bahan makanan pokok untuk hidup walaupun jarang dimakan. Metode yang digunakan bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan dianalogikan pada prinsip makanan pokok, sebagaimana pendapat Syaikh Nawāwī al-Bantanī:[138]

ولا زكاة في شيئ إلا في رطب وعنب وما صلح للإقتيات من الحبوب كقمح وشغير وأرز –إلى أن قال– وإن كان ما يصلح للإقتيات يؤكل نادرا.

Artinya: "Tidak wajib zakat kecuali pada kurma, anggur dan segala jenis biji-bijian yang dapat dipergunakan sebagai bahan makanan pokok untuk hidup walaupun jarang dimakan."

Kemudian dibahas tentang uang kertas dipergunakan untuk zakat uang kertas. Muktamar menjawab bahwa hukumnya tidak boleh. Demikian itu apabila uang kertas tersebut dianggap sebagai bukti utang (mengingat standarnya adalah uang emas), dan apabila uang kertas tersebut dianggap sebagai benda biasa (tidak mengingat standarnya dari uang emas), maka tidak diwajibkan mengeluarkan zakat, sebagaimana keputusan Muktamar ke-3, bahkan demikian itu yang dipilih oleh Muktamar sebagai keputusan pada Muktamar ke-5. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Muhammad Mahfuẓ al-Tarmasī dan Muhammad 'Alī al-Mālikī.[139] Dibahas pula tentang hukum memungut derma untuk mendirikan masjid yang akan dibangun, karena menurut keterangan ulama bahwa wakaf untuk masjid yang akan dibangun itu tidak sah. Menurut Muktamar, hukumnya adalah boleh. Adapun tidak sahnya wakaf untuk masjid yang akan dibangun itu disebabkan karena belum adanya obyek yang akan diwakafkan. Metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Abdurrahmān al-Sya'rānī.[140]

---

[137]Zakariā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib*..., vol. 1, h. 304-385.

[138]Muhammad Nawawī al Bantanī al-Jawī, *Kāsyifah al-Sajā*, (Suarabaya: Dār al-'Ilmi, t.th.), h. 108.

[139]Muhammad Mahfuẓ al-Tarmasī al-Jāwī, *Mauhibah Dzi al-Faḍl*..., vol. 4, h. 30, dan Muhammad 'Alī al-Mālikī, *Syam al-Isyrāq*..., h. 105.

[140]Abdurrahmān al-Sya'rānī, *Hāsyiyah 'alā Syarḥ al-Bahjah,* vol. 3, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, t. th.), h. 367.

Lalu dibahas pula tentang hukum madrasah memungut uang pangkal dan setiap bulan memungut bayaran sekolah. Muktamar menjawab bahwa, uang tersebut hukumnya halal, namanya hadiah (pemberian). Adapun penamaan uang pangkal itu boleh saja, dan uang bayaran sekolah tiap bulan itu juga halal, bila wali murid memakluminya, karena termasuk honor yang sah (*ju'ālah*). Sementara para guru tetap mendapatkan pahala, asalkan mempunyai niat berbakti kepada Tuhan dan tidak bermaksud memamerkan diri (*riya'*). Masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan menggunakan metode *ilḥāqī* dengan menganalogikan pada kasus meminta bayaran atas pengobatan yang diperbolehkan atau dianalogikan pada orang yang berwuḍū' untuk ibadah dan supaya mendapatkan kesegaran. Sebagaimana *'ibārah* dalam kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn*:[141]

تجوز الجعالة على الرقية بالجائز كالقرآن، والدواء كتمريض مريض وعلاج دابة، ثم إن عين لها حداً فذاك، وإن لم يعين ما جوعل فيه بضبط فله أجرة مثله.

Artinya: "Boleh meminta honor atau bayaran atas pengobatan dengan hal yang diperbolehkan seperti al-Qur'ān dan obat untuk menyembuhkan pasien dan mengobati hewan. Lalu bila bayaran tersebut telah ditentukan jumlahnya, maka perkaranya sudah jelas (harus dibayar sesuai ketentuan), dan jika jumlah bayaran tidak ditentukan, maka pihak yang mengobati berhak dibayar sesuai dengan tarif umum."

Selain itu, dibahas pula tentang pahala beramal dengan maksud pamer (*riyā'*) lalu bertaubat. Muktamar menjawab bahwa, apabila taubatnya sesudah beramal, maka ia tidak mendapatkan pahala. Tetapi apabila taubatnya di tengah-tengah melaksanakan amal, maka ia masih mendapatkan pahala. Jawaban masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Sulaymān al-Bujayramī.[142]

Pada Muktamar ke-5 di Pekalongan tahun 1930, dibahas tentang dalil bersedekah pada hari tertentu, yang bersumber dari kitab *Maṭāli´ al-Daqā'iq* dengan mengutip hadis Rasulullah bahwa Ruh orang Mukmin pada setiap malam Jum'at, hari raya, hari 'Āsyūrā' atau malam Niṣfu Sya'bān itu datang dan berdiri di muka pintu rumah keluarganya, sambil meminta belas-kasihan dengan cara mendoakan dan mengirimkan pahala sedekah. Pertanyaannya adalah, tentang kebolehan

---

[141]Abdurhman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), h. 169. Lihat juga: Sulaymān al-Bujayramī, *Tuḥfah al-Ḥabīb 'ala al-Khaṭīb*, h. vol. 1, h. 199.

[142]Muhamad Babashil, *Is'ād al- Rafīq,* vol. 2, (Surabaya: al-Hidayah, t. th.), h. 33.

menggunakan hadis dan atsar tersebut untuk dalil yang menganjurkan (hukum sunah) bersedekah untuk arwah orang yang sudah mati, dan terkait dengan status hadis dan atsar tersebut. Menurut Muktamar, hadis dan atsar tersebut tidak boleh dipergunakan sebagai dalil, karena terdapat tanda-tanda yang menunjukan kedustaannya (*mauḍū'*) dan tidak terdapat pada kitab-kitab yang sahih, bahkan tidak ada kitab yang dinamakan kitab *Maṭāli' al-Daqā'iq.* Hanya salah satu ulama dari Kudus menemukan hadis dan atsar tersebut, tertulis dengan tangan pada *hāmisy* sebuah kitab dan akhirnya ditulis: *Ih Maṭāli' al-Daqā'iq.* Oleh karenannya, maka yang bertanya menganggap bahwa tulisan itu tulisan dari kitab *Maṭāli' al-Daqā'iq,* padahal ia sendiri tidak mengetahui siapa penulisnya dan kitab apakah *Maṭāli' al-Daqā'iq* itu. Sayangnya, Muktamar tidak mencantumkan rujukan yang menjelaskan status hadis ini dan hukum mengamalkannya. Oleh karena itu, masalah ini dimasukkan ke dalam kategori non-metode dan bersifat *wāqi'iyyah*, walaupun dalam catatan jawaban ini dijelaskan bahwa hukum bersedekah untuk orang yang meninggal dunia itu telah tercantum dalam keputusan Muktamar ke-1 tahun 1926 dengan menyebutkan rujukan dari kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.[143] Hanya saja karena hadis ini bukan dalam konteks menjawab pertanyaan, maka tidak berpengaruh pada corak metode yang digunakan.[144]

Kemudian pada Muktamar ke-8 di Jakarta tahun 1933, dibahas tentang hukum memberikan zakat kepada seorang anggota koperasi. Muktamar menjawab bahwa, apabila koperasi itu resmi, maka boleh zakatnya diberikan kepada salah seorang dari anggota, seperti zakat kepada anggota koperasi yang termasuk orang yang berhak menerima zakat, karena termasuk salah satu dari delapan yang berhak menerima zakat, atau diberikan seluruhnya karena tidak ada lagi yang berhak menerima zakat di tempat itu selain dirinya. Metode yang digunakan dalam menyelesaikan masalah ini bercorak *ilḥāqi* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada zakat hasil dari harta *qirāḍ* sebagaimana pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī.[145] Dibahas pula tentang hukum zakat ikan dalam tambak. Menurut Muktamar, apabila sewaktu membeli bibit ikan dan tambaknya tujuannya untuk berdagang, yakni sengaja akan dijual lagi dengan keuntungan, maka wajib memberikan

---

[143]Muhammad Ibn Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 4, (Beirūt; Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, t. th.), h. 13.

[144]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 94-95.

[145]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1984), h. 37.

zakat perdagangan pada akhir tahun. Namun, apabila pembelian kolam itu untuk dimiliki atau menyewa, dan membeli bibit ikan tersebut untuk berdagang, maka hanya berkewajiban membayar zakat *tijārah* dari ikan saja di akhir tahun (terhitung sejak mulai membeli bibit). Sebagai catatan, dalam masalah ini yang diperdagangkan adalah bibit ikan, bukan keturunannya. Sedangkan ikan itu, bukan termasuk barang yang wajib dizakati seperti padi dan lain sebagainya. Oleh karena itu, dalam menjawab masalah ini Muktamar menggunakan metode *ilḥāq* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada prinsip *tijārah*.[146]

Dibahas pula tentang kewajiban zakat bagi orang yang memiliki uang simpanan sampai senisab, apakah hanya dalam tahun pertama, atau tiap tahun sehingga uang itu kurang dari nisab. Jawaban Muktamar adalah, kewajiban zakat tiap-tiap tahun sehingga uangnya kurang dari nisab. Metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada zakat biji-bijian, sebagaimana dalam kitab Ḥāsyiyah al-Bājūrī:[147]

قوله ربع العشر أي لكل حول بخلاف الحبوب لا تجب فيها إلا زكاة واحدة ولو بقيت سنين لأنها معرضة للفساد ولا كذا النقد.

Artinya: "(Ungkapan Ibn Qāsim al-Ghazī: 2,5%) maksudnya untuk setiap tahun. Berbeda dengan biji-bijian, maka zakatnya hanya sekali saja walaupun biji-bijian tersebut tetap ada selama beberapa tahun. Karena biji-bijian cepat rusak, tidak seperti emas dan perak."

Pada Muktamar NU ke-10 di Surakarta tahun 1935, dibahas tentang menyerahkan zakat kepada salah seorang pezakat, yaitu apakah orang yang mengeluarkan zakat boleh mengambil zakat dari amil atas nama peminjam (*ghurama*). Menurut Muktamar, boleh mengambil zakat dari amil, asal ia termasuk salah seorang yang berhak menerima zakat. Jawaban ini bersifat *wāqi'iyyah* dan bercorak *ilḥāqī* dengan meng-*ilḥāq*-kan pada definisi miskin, sebagaimana dalam kitab *Fatḥ al-Mu'īn*:[148]

والمسكين: من قدر على مال أو كسب يقع موقعا من حاجته ولا يكفيه كمن يحتاج لعشرة وعنده ثمانية.

---

[146]Sulaymān al-Jamal, "Fatḥ al-Wahhāb" pada *Futūḥāt al-Wahhāb,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 264-265, Abdul Hamīd, *Ḥāsyiyah al-Syīrwanī 'alā Tuḥfah al-Muḥtāj,* vol. 3, (Beirūt, Dār al-Fikr, 1997), h. 325.

[147]Ibrāhīm al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī 'alā Fatḥ al-Qarīb,* vol. 1, h. 272. Demikian juga redaksi yang hampir sama dalam Sulaymān al-Bujayrimī, *Tuḥfah al-Habīb 'alā Iqnā',* vol. 2, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1951), h. 292.

[148]Zaynuddīn al-Malībārī, Fatḥ al-Mu'īn" pada *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 2, h. 188-189.

Artinya: "Orang miskin itu adalah orang yang punya harta atau pekerjaan namun tidak cukup memenuhi kebutuhannya, seperti orang yang butuh sepuluh sementara ia hanya mempunyai delapan."

Walaupun dari redaksi *'ibārah* di atas dapat disimpulkan bahwa orang tersebut boleh mengambil zakat dari amil karena termasuk orang miskin, sementara miskin termasuk salah satu golongan yang boleh menerima zakat, namun belum menjawab secara eksplisit pertanyaan di atas.

Dibahas pula tentang hukum memindahkan zakat ke dalam batas kota, yaitu orang yang berada di dalam batas kota memberikan zakatnya kepada orang yang di luar batas kota, apakah termasuk memindahkan zakat. Demikian juga orang yang datang dari bepergian, kemudian sewaktu matahari terbenam pada akhir bulan Ramaḍān, ia belum datang di tempatnya (di luar batas kota). Apakah ia boleh memberikan fitrahnya kepada mustahik di tempatnya. Muktamar menjawab bahwa, menerimakan zakat kepada mustahik di luar batas kota, bagi orang-orang yang berada di kota, itu termasuk memindahkan zakat ke tempat lain. Adapun orang yang sewaktu matahari terbenam pada akhir bulan Ramaḍān belum sampai pada tempatnya, maka ia wajib memberikan zakat fitrahnya kepada mustahik yang berada di tempat ia berada waktu itu termasuk orang yang berkewajiban zakat fitrah, karena ia mempunyai kelebihan untuk keperluan sehari semalamnya. Apabila ia memberikan zakat fitrahnya kepada mustahik yang berada di tempatnya, maka termasuk memindahkan zakat, yang tidak sah menurut kebanyakan ulama (*jumhūr*), yaitu *qaul al-aẓhar* dari beberapa *qaul* imam Syāfi'ī, dan sah menurut beberapa ulama yang memperbolehkan memindahkan zakat. Jawaban dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Abdurrahmān Bā'alawī.[149]

Demikian juga dibahas tentang hasil barang gadaian dipakai untuk beramal saleh. Menurut Muktamar, apabila penghasilan dari barang gadaian (*marhūn*) itu halal, seperti gadaian yang tidak dijanjikan dalam akad (lihat Maktamar ke-4), maka pembeliannya juga sah dan amalnya pada orang miskin juga halal. Sebaliknya, apabila barang gadaian itu haram, karena dijanjikan dalam akad, atau mengikuti pendapat yang mengharamkan, yaitu yang lebih berhati-hati (sebagaimana dalam putusan Muktamar ke-2, jika pembeliannya dengan tempo atau kontan, tetapi penjual telah mengetahui bahwa uang pembeliannya dari uang

---

[149]Abdurrahmān Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 105.

haram), maka pembeliannya juga sah dan amalnya pun halal. Jika pembeliannya kontan dan penjual tidak mengetahui bahwa uang itu haram, maka pembeliannya tidak sah dan haram amalnya pada para miskin itu. Jawaban dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Mu'īn*.[150]

Pada Muktamar NU ke-13 di Menes Banten tahun 1938, dibahas tentang menggarapkan sawah kepada orang yang tidak mau mengeluarkan zakatnya, apakah yang menggarapkan itu berdosa. Muktamar memutuskan, orang yang menggarapkan sawah dalam soal itu tidak berdosa, disebabkan penggarap tidak memberikan zakat, asal orang yang menggarapkan itu telah menentang (ingkar) dan telah memerintahkan kebaikan dan menghalangi kemungkaran sedapat mungkin. Kemudian padi yang diterima oleh penggarap, masih ada di dalam hak para mustahik. Cara untuk membersihkanya, supaya yang menggarapkan sawah minta izin dari penggarap akan memberikan zakat tadi yang diterimanya, lalu ia memberikan zakat kepada mustahik. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Muhammad Nawawī al-Jāwī, Zakariā al-Anṣārī dan Ibn Ḥajar al-Haytamī.[151] Dibahas pula tentang hukum menyerahkan padi dengan maksud zakat. Muktamar menjawab bahwa, tidak mencukupi pemberian untuk zakat, karena terdapat maksud lain yang menghalangi. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī.[152] Kemudian dibahas pula tentang pengertian *"balad"* dalam bab zakat. Menurut Muktamar, yang diartikan dengan balad dalam bab zakat, itu umumnya tempat, berupa kelurahan ataupun pedukuhan atau lainnya. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat Muhammad Mahfūẓ al-Tarmasī.[153]

Kemudian pada Muktamar NU ke-14 di Magelang 1939, dibahas hukum memberikan zakat kepada yatim piatu yang tidak fakir atau sesamanya. Menurut Muktamar, boleh (sah) memberikan zakat pada yatim piatu, apabila mereka termasuk dari salah satu delapan orang

---

[150]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn" pada *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, (Singapura: Sulaymān Mar'ī, t. th.), h. 9.

[151]Muhammad Nawawī al-Jāwī, *Mirqah Ṣu'ūd al-Taṣdīq*..., h.16, Zakariā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb,* vol. 1, (Indonesia: Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-Arabiyyah, t. th.), h. 118, Ibn Ḥajar al-Haytamī, "Tuḥfah al-Muhtāj" pada *Ḥāsyiyah al-Syirwānī,* vol. 3, (Mesir: Dār al-Ṣadr, t. th), h. 367.

[152]Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 4, h. 130.

[153]Muhammad Mahfūẓ al-Tarmasī, *Mauhibah Dzī al-Faḍl,* vol. 4, h. 65.

yang berhak menerima zakat, seperti mereka itu fakir miskin dan bukan keturunan Bani Hasyim dan Bani Muṭṭalib menurut pendapat yang sahih. Jawaban dalam masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Taqiyuddīn al-Husayn al-Dimasyqī.[154] Dibahas pula tentang hukum menjual zakat fitrah. Jawaban Muktamar adalah tidak boleh, kecuali dalam keadaan memaksa, seperti menghawatirkan menjadi rusak atau kesulitan pengangkutan dalam kapasitas besar. Metode yang digunakan dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Yusūf al-Ardabil.[155] Lalu dibahas perbedaan antara *balad al-Jum'at* dan *balad al-zakat*, yang jawabannya tidak ada perbedaan, karena yang dimaksud dengan *balad* adalah tempat-tempat yang berada dalam lingkungan perumahan, sekira tidak diperbolehkan jamak-qaṣar bagi musafir dalam lingkungan itu. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat Abdullah al-Syarqāwī dan Zakariā al-Anṣārī.[156]

Dibahas pula tentang hukum memberikan zakat kepada satu orang saja. Sebagaimana diketahui, dalam memberikan zakat itu harus kepada delapan *aṣnāf* yang berhak menerima zakat. Tetapi kebiasaan di Indonesia, zakat fitrah terkadang hanya diberikan kepada salah satu dari delapan *aṣnāf* tersebut. Pendapat ini merujuk pada pendapat Ibn 'Ujayl yang termaktub dalam kitab *Fatḥ al-Mu'īn*. Pertanyaannya, apakah pendapat bahwa zakat boleh diberikan kepada satu dari *aṣnāf* itu sesuai dengan al-Qur'ān, dan dari mana Ibn 'Ujayl mengambil rujukan. Muktamar menjawab bahwa, hujjah imam Ibn 'Ujayl tentang bolehnya memberikan zakat pada seseorang, yaitu bahwa perkataan *al-Fuqahā'* yang *isim jinis* itu termasuk juga satu orang. Sebagaimana disebutkan dalam kitab Mizān al-Kubrā.[157] Oleh karena itu, metode yang digunakan dalam menyelesaikan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

---

[154]Taqiyuddīn al-Husayn al-Dimasyqī, *Kifāyah al-Akhyār,* vol. 1, (Surabaya: Dār al-Ilmi, t.th), h. 160.

[155]Yusūf al-Ardabil, *al-Anwār lī al-A'māl al-Abrār,* vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, t.th), h. 155.

[156]Abdullah al-Syarqāwī, *Ḥāsyiyah al-Syarqāwī 'ala al-Tahrir,* vol. 2, (Indonesia: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.th), h. 393, dan Zakariā al-Anṣārī, *Asnā al-*Maṭālib, vol. 1, h. 248.

[157]Abdul Wahab al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā,* vol. 2, (Indonesia: Dār al-kutub al-Islamiyah, t.th.), h. 14.

Pada Muktamar ke-16 di Purwokerto tahun 1946, dibahas tentang mengeluarkan zakat bagian Sabilillah. Hal ini terkait dengan keadaan tanah ini, bahwa di mana-mana tempat telah diadakan tentara Hizbullah yang bersedia untuk berjihad fi sabilillah dengan tidak mendapat kecukupan dari pemerintah. Sementara, di beberapa tempat telah terjadi pertempuran antara Hizbullah dan pihak musuh. Kalau misalnya wajib, maka bagaimana aturan pembagian atau pemberian kepada tentara tersebut. Muktamar menjawab bahwa: (1) pada waktu sekarang, wajib memberikan zakat bagian sabil pada Sabilillah yang telah ada di tanah air kita ini, sekalipun mereka itu kaya; (2) Hizbullah yang telah ada pada sekarang adalah termasuk dalam sabilillah tersebut; (3) adapun aturan pemberian barang zakat tersebut adalah sebagai berikut: (a) Sabilillah atau Hizbullah tadi harus diberi bila mana mereka itu akan berangkat perang atau tinggal di markaz pertahanan; (b) para warga Sabilillah tersebut yang memang wajib diberi nafkah oleh mereka harus diberi bagian dari barang zakat tersebut sampai kadar kecukupannya; (c) apabila warga Sabilillah tersebut sudah pulang dari peperangan atau markaz pertahanan, kemudian barang zakat yang telah diterima tadi ada kelebihan, sedang pemakaiannya cukup sederhana, maka kelebihan itu wajib dikembalikan; (d) orang yang wajib zakat boleh menyerahkan barang zakat tersebut kepada para *nāḍzir* Sabilillah tadi, untuk menerimakan pada mereka. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibrahim al-Bājūrī dan al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī.[158]

Kemudian pada Konferensi Besar Pengurus Besar Syuriyah Nahdlatul Ulama ke-1 di Jakarta tahun 1960, dibahas tentang hukum membeli tanah untuk ditanami, kaitannya dengan kewajiban zakat. Jawabannya adalah, membeli anak ikan untuk dipelihara atau biji untuk ditanam atau tanah untuk ditanami/perusahaan garam, apabila ketika membeli tidak diniatkan untuk dijual lagi (diperdagangkan), maka tidak termasuk *tijarah* yang berkewajiban zakat. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Muhammad Abdullah al-Jurjānī.[159] Dibahas pula tentang pengurus panitia zakat. Menurut Muktamar, panitia pembagian zakat yang ada pada waktu ini tidak termasuk amil zakat menurut agama Islam, sebab

---

[158]Ibrahim al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī,* vol. 1, (Mesir: 'Isā al-Ḥalabī, 1922), h. 295, al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al- Ṭālibīn,* vol. 2, h. 110.

[159]Muhammad Abdullah al-Jurjānī, *Fatḥ al'Alām,* vol. 2, (Mesir: al-Mirah,1323 H.), h. 126.

mereka tidak diangkat oleh imam (kepala negara). Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibrāhīm al-Bājūrī.[160] Kemudian dibahas tentang hukum menunda zakat untuk dibagi pada waktu paceklik. Menurut Muktamar, yang demikian itu hukumnya haram, dan orang yang melakukanya berdosa, kecuali apabila karena menunggu tetangga atau kerabat, maka tidak berdosa. Tetapi wajib mengganti apabila ada kerusakan karena tertunda. Demikian itu kalau tidak terlalu membahayakan mereka yang telah hadir dari para mustahik. Kalau sudah sampai membahayakan, maka berdosa menundanya. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Zaynuddīn al-Malībārī dan al-Bakrī bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī.[161]

Pada Muktamar ke-23 di Solo tahun 1962, dibahas tentang hukum memberi imbalan kepada pengedar derma. Dalam praktiknya, panitia pembangunan sarana keagamaan (seperti masjid atau madrasah) menjanjikan kepada para pengedar (pencari) derma untuk keperluan pembangunan tersebut diberikan imbalan, misalnya sepuluh persen dari hasil pengumpulan derma itu. Hal yang demikian itu bagaimana hukumnya, dan andaikata hal itu termasuk *ju'ālah* yang *fāsidah* karena menjanjikan sesuatu yang *majhūl* dan bukan milik panitia, maka bagaimana pekerjaan para pengedar (pencari) derma itu, serta apakah menjadi cuma-cuma ataukah mereka berhak menerima *ujrah mitsil* tu diambilkan dari hasil derma tersebut. Jawaban Muktamar adalah, akad tersebut termasuk *ju'ālah fāsidah,* dan pencari derma tersebut berhak menerima *ujrah mitsil* dan boleh diambilkan dari hasil derma tersebut. Metode yang digunakan bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan dianalogikan pada *'ibārah* dalam kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn*:[162]

(مسألة: ك): انكسر مركب في البحر فأمر صاحبه أن كل من أخرج من المتاع شيئاً فله ربعه مثلاً، فإن كان المجعول عليه معلوماً عند الجعيل بأن شاهده قبل الغرق أو وصفه له صح العقد واستحق، وإلا فسد واستحق أجرة المثل.

Artinya: "(Kasus dari Muhmmad bin Sulaymān al-Kurdī): Bila ada kapal pecah di lautan, dan pemiliknya pemiliknya memerintahkan pada setiap orang yang mengeluarkan seberapapun dari muatannya, ia akan mendapatkan imbalan seperempatnya, maka bila *maj'ul alayh* (barang yang dijanjikan) itu diketahui

---

[160]Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hāsyiyah al-Bājūrī*..., vol. 1, h. 294.

[161]Zaynuddīn al-Malībārī dan al-Bakrī bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *Fatḥ al-Mu'īn & I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, 2002), h. 199-200.

[162]Abdurahman bin Muhammad Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, h. 168-169.

oleh *jā'il* (orang yang dijanjikan imbalan), yakni dengan ia lihat sebelum kapal tenggelam, atau si pemilik kapal menyebutkan sifat barang tersebut kepadanya, maka akad *ju'ālah* tersebut sah dan ia berhak mendapatkan upah yang disebut dalam akad (yang dijanjikan). Bila tidak, maka akadnya rusak dan ia berhak mendapat upah standard."

Kemudian pada Munas NU di Kaliurang Yogyakarta tahun 1981, dibahas tentang lemabaga zakat hubungannya dengan amil zakat. Menurut Munas, hukum lembaga zakat yang dibentuk oleh pemerintah daerah adalah sah, karena pemerintah Indonesia mempunyai hak *syar'ī* untuk membentuk amil. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Mahfuẓ al-Termasī, Abū Hamid al-Ghazālī dan al-Hiṣni.[163] Dibahas pula tentang hukum memberikan zakat kepada masjid, pondok, dan madrasah. Jawaban Munas bahwa, memberikan zakat kepada masjid, madrasah dan pondok pesantren hukumnya ada dua pendapat: (1) tidak boleh, berdasarkan keputusan Muktamar NU ke-1. Pendapat ini merujuk pada kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn* dan *al-Mīzān al-Kubrā*;[164] dan (2) boleh, berdasarkan kitab *Murah Labib*, bahwa al-Qaffāl mengutip dari sebagian ahli fikih yang boleh menyalurkan zakat kepada segala macam sektor sosial positif, seperti membangun masjid, madrasah, mengurus orang mati dan lain sebagainya. Pendapat ini dikuatkan oleh fatwa Syaikh Alī al-Mālikī dalam kitab *Qurrah al-'Ayn* bahwa, praktik pada zaman sekarang banyak yang berbeda dengan pendapat mayoritas ulama, sebagaimana imam Aḥmad dan Isḥāq yang memperbolehkan menyalurkan zakat pada sektor di jalan Allah, seperti pembangunan masjid, madrasah dan lain-lainnya.[165] Oleh karena itu, metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Dibahas pula tentang hukum zakat tanaman tebu, cengkeh dan sesamanya. Jawaban Munas adalah, menanam tanaman yang bukan tanaman *zakāwī* dengan niat diperdagangkan, apabila sudah memenuhi syarat-syarat *tijārah*, maka wajib dikeluarkan zakatnya seperti barang dagangan. Jawaban dalam masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan

---

[163]Mahfūẓ al-Termasī, *Mauhibah dzi al-Faḍl*, vol. 4, h.130, al-Ghazālī, *Iḥyā Ulūm al-Dīn,* vol. 1, (Mesir: Muassasah al-Ḥalabī,1968), h.157, dan al-Hiṣni, *Kifāyah al-Akhyār*, vol. 2, h. 210.

[164]Abdurahamān bin Muhammad Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h.106, dan Abdul Wahhāb al-Sya'ranī, *al-Mizān Kubrā,* vol. 1, h. 344.

[165]Abdul Wahhāb al-Sya'ranī, *al-Mizān Kubrā,* vol. 1, h. 344, Alī al-Mālikī, *Qurrah al-'Ayn,* h.73, Muhammad Mahlūf, *al-Fatāwā al-Syarī'ah wa al-Buhūts* al-Islāmiyah, vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1965), h. 297.

bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Sa'īd Ibn Muhammad dan Sulaymān al-Kurdī.[166] Lalu dibahas pula tentang hukum zakat perhotelan dan pengangkutan. Munas menjawab bahwa, perniagaan jasa seperti perhotelan, pengangkutan dan sesamanya adalah termasuk *tijārah*, maka wajib zakat. Metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat al-Ḥiṣnī dan Bā'alawī.[167]

Pada Muktamar NU ke-27 di Situbondo tahun 1984, dibahas tentang panitia zakat yang dibentuk kelurahan. Menurut Muktamar, panitia tersebut dapat disebut amil zakat, bila memenuhi persyaratan-persyaratan yang antara lain adanya pengangkatan langsung dari imam. Jawaban ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibrāhīm al-Bājūrī.[168] Namun sayangnya, jawaban ini tidak memberikan kepastian hukum, karena masih menggunakan syarat diangkat langsung oleh imam. Padahal sebetulnya dapat diputuskan terlebih dahulu status lurah dalam perspektif Islam. Berbeda dengan keputusan Konferensi tahun 1960, yang memutuskan bahwa panitia pembagian zakat tidak termasuk amil zakat, sebab tidak diangkat oleh imam (kepala negara).

Dibahas pula tentang hukum badan-badan sosial mendapatkan zakat. Jawaban Muktamar adalah, badan-badan sosial tidak dapat bagian zakat, karena tidak termasuk salah satu *al-aṣnāf al-tsamāniyah* (golongan delapan yang berhak memperoleh zakat. Jawaban dalam masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan tidak jelas metode (non-metode) yang digunakan karena tidak merujuk pada kitab apapun.[169] Lalu dibahas juga tentang hukum sebagian zakat tidak diberikan kepada golongan yang berhak. Menurut Muktamar, zakat atau sebagian zakat, tidak boleh di-*taṣarruf*-kan untuk kemaslahatan umum yang lain. Namun ada pendapat lain yang dikutip oleh imam al-Qaffāl yang menyatakan boleh. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Alī bin Muhammad al-Khāzin.[170]

---

[166]Sa'īd Ibn Muhammad, *Busrā al-Karīm*, (Singapura: Sulaymān Mar'ī, t. th.), h. 50, Sulaymān al-Kurdī, *Ḥawāsyī al-Khiṣnī al-Madaniyyah*, vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1340 H.), h. 145.

[167] al-Ḥiṣnī, *Kifāyah al-Akhyār*..., vol. 1, h. 145, Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, h. 100.

[168]Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hāsyiyah al-Bājūrī*..., vol. 2, h. 301-302.

[169]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 400.

[170]Alī bin Muhammad al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl fi Ma'ānī al-Tanzīl/Tafsīr Khāzin,* vol. 3, (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, t.th.), h. 240.

Dibahas pula tentang hukum sebagian zakat dijadikan modal usaha. Jawaban hukumnya adalah, tidak boleh zakat atau sebagian zakat dijadikan modal usaha bagi panitia-pantia atau badan-badan sosial. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Abū Isḥāq al-Syīrāzī.[171] Kemudian dibahas tentang hukum zakat fitrah dijual oleh panitia dan digunakan menurut kebijaksanaan panitia. Jawaban hukumnya adalah, zakat fitrah tidak boleh dijual kecuali oleh pemiliknya. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan rujuk pada kitab *Ḥāsyiyah al-Bājūrī*.[172] Hanya saja redaksi dalam kitab rujukan tersebut tidak menggambarkan secara langsung sesuai dengan jawaban.

Pada Munas NU di Pesantren Ihya Ulumuddin Kesugihan Cilacap tahun 1987, dibahas tentang zakat peternakan bandeng dengan tujuan bahwa hasil panennya akan diambil dan dijual untuk keperluan hidup sebagaimana lazimnya orang berumah tangga. Jawaban Munas adalah, tidak wajib dizakati, sebab tidak memenuhi persyaratn zakat *tijārah.* Adapun contoh peternakan hewan bukan *zakawi* tetapi wajib dizakati ialah peternakan bandeng dengan sengaja diperdagangakan dan telah memenuhi syarat-syarat yang lain.[173] Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Kemudian dibahas juga tentang hukum zakat perkebunan tebu yang tujuan dari hasil panen tersebut akan dijual untuk keperluan hidup. Jawaban hukumnya adalah tidak wajib, karena juga tidak memenuhi syarat-syarat *tijārah.* Adapun contoh penanaman tanaman bukan *zakawi* tetapi dizakati ialah tanaman tebu yang ditujukan untuk diperjual belikan.[174] Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*. Lalu dibahas tentang zakat usaha perhotelan, yang tujuan dari hasil uang sewa hotel dapat dipergunakan untuk kebutuhan hidupnya. Jawaban Munas adalah, tidak wajib dizakati. Contoh usaha perhotelan dan usaha semisal yang wajib dizakati ialah usaha perhotelan yang hasil pertahunnya telah memenuhi persyaratn

---

[171]Abū Isḥāq al-Syīrāzī, *al-Muhaddzab,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, 2005), h. 236.

[172]Ibrahim al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī*..., vol. 1, h. 292-293.

[173]Abū Isḥāq al-Syīrāzī, *al-Muhaddzab,* h. 195, Alī Baṣbrin "Itsmid al-'Aynayn", pada *Bughyah al-Mustarsyidīn*, (Mesir: Musṭafā al- Ḥalabī, 1952), h. 47-48.

[174]Sa'īd bin Muhammad Bāsan, *Busrā al-Karīm*, vol. 2, (Singapura: Sulaymān Mar'ī, t. th), h. 50, dan Sulaymān al-Kurdī, *Hawāsyī al-Madaniyyah*, vol 1, h. 95.

tijārah.[175] Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Dibahas pula tentang zakat hasil pertanian yang menggunakan pupuk, yang mana pertanian yang menggunakan pupuk relatif lebih berat *mu'nah*-nya dari pada pertanian yang menggunakan biaya pengairan. Pertanyaannya, apakah hasil pertanian yang menggunakan pupuk itu harus dizakati 5 % atau 10 %. Jawaban Munas sebagai berikut: (a) *mu'nah al-syaqyi* (biaya pengairan) tidak sama dengan pupuk karena air berpengaruh langsung pada hidup dan matinya tanaman sedang pupuk hanya berpengaruh pada kesuburan tanaman dan kelipatan hasil produksi; (b) jika sebidang tanah yang diairi dengan biaya tanpa diberi pupuk akan menghasilkan gabah sebanyak lima kuintal misalnya, maka tanah tersebut tidak diairi dengan biaya pengairan dan diberi pupuk tidak dapat menghasilkan gabah sebanyak 10 kuintal atau lebih. Sedang biaya pupuk yang dipergunakan tentu lebih murah dari harga kelipatan gabah yang dihasilkan dengan pupuk tersebut sehingga dengan demikian biaya pupuk tersebut telah tertutup oleh harga kelipatan yang dihasilkan. Jadi zakat dari tanaman yang diberi pupuk tetap *'usyr* (10 %) dan bukan *nisfu 'usyr* (5 %).[176] Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Pada Muktamar NU ke-28 di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta tahun 1989, dibahas tentang bursa valuta dan kaitanya dengan zakat. Menurut Muktamar, bursa valuta termasuk muamalah *tijāriyah* yang berarti termasuk dalam *bab al-bay'* dan zakatnya sebagaimana lazimnya zakat *tijārah* yang telah memenuhi syarat.[177] Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*. Kemudian dibahas pula tentang menghimpun dana kesejahteraan siswa. Jawaban hukumnya adalah, menghimpun dana untuk kesejahteraan siswa yang boleh jadi sebagian siswa tidak memanfaatkan hasilnya, dan juga dipergunakan untuk keperluan yang tidak langsung dengan kebutuhan siswa adalah tidak dibenarkan

---

[175]Ḥiṣnī, *Kifāyah al-Akhyār,* vol 1, h. 394, Mahfūẓ al-Termasī, *Mauhibah dzi al-Faḍl*, vol 4, h. 31, dan Muhyidīn al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhaddzab*, vol. 6, h. 31.

[176]Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 2, h. 161, Muhammad al-Khaṭīb al-Syirbīnī, *al-Iqnā'*, vol 1, hal. 194, Zakariā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb*, vol. 2, h. 246, Muhammad Ra'is al-Zubayrī, "Fatāwā Zubayrī" pada *Qurrāh al-Aynī bi Fatāwā 'Ulamā al-Haramayn*, (Mesir: al-Tijāriyah al-Kubrā, 1937), h. 100, al-Nawawī, *al-Majmū'...,* vol. 5, h. 445.

[177]Mahfūẓ al-Termasi, *Mauhibah dzi al-Faḍl*, vol. 4, h. 29.

apabila bertentangan dengan syarat-syarat yang telah disepakati/ditentukan. Metode yang digunakan bercorak *ilhaqī* dan bersifat *wāqi‘iyyah* dengan menganalogikan pada pendapat dalam kitab *Faṭh al-Mu‘īn* dan *I‘ānah al-Ṭālibīn*:[178]

وقيس بولي اليتيم فيما ذكر: من جمع مالا لفك أسير، أي مثلا، فله إن كان فقيرا الاكل منه. قوله أي مثلا أي إن فك الأسير ليس بقيد بل مثله إصلاح ثغرة أو حفر بئر أو تربية يتيم.

Artinya: "Dan diqiyaskan dengan pengampu anak yatim dalam kewenangan yang telah disebutkan, yaitu orang yang menghimpun harta, untuk pembebasan tawanan misalnya, maka bila fakir, ia boleh memakan dari sebagian harta tersebut. (Ungkapan Zaynuddin al-Malībārī: "Misalnya", maksudnya pembebasan tawanan bukan suatu ketentuan, namun seperti halnya pembebasan tawanan adalah perbaikan benteng pertahanan, penggalian sumur, atau pendidikan anak yatim."

Dibahas pula tentang mengembangkan macam-macam *māl zakawi*. Menurut Muktamar, sesuai dengan ketentuan *kutub al-fiqh*, maka *māl zakāwī* tidak dapat dikembangkan macam-macamnya, kecuali dengan cara menjadikan *tijārah.* Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū‘iyyah* dengan mengutip pendapat Zakariā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb* dan al-Syīrāzī.[179] Kemudian dibahas pula tentang hukum mendayagunakan harta zakat dalam bentuk usaha ekonomi untuk meningkatkan kehidupan ekonomi, yang jawaban hukumnya adalah boleh dengan seizin lebih dahulu dari mustahik. Masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi‘iyyah* dengan mengutip pendapat imam al-Nawawī.[180]

7. Haji

Pada Muktamar NU ke-8 di Jakarta pada tahun 1933, dibahas tentang hukum mengubah nama seperti kebiasaan jamaah haji. Menurut Muktamar, hukum mengubah nama adakalanya wajib apabila nama sebelumnya berupa nama yang diharamkan seperti ‘Abdus-Syaiṭān, adakalanya sunah apabila nama sebelumnya berupa nama yang makruh seperti Himar dan Kambing, dan adakalanya boleh apabila nama sebelumnya tidak haram juga tidak makruh kemudian diganti dengan nama yang tidak dilarang oleh agama. Jawaban dalam masalah ini

---

[178]Alī al-Azīzī, *al-Sirāj al-Munīr,* vol. 3, h. 406, Zaynuddīn al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu‘īn,* Muhammad al-Qurṭūbī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur'ān,* 2[th] eds, vol. 6, (Kairo: Dār al-Sya‘b, t.th), h. 33.

[179]Zakariā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb,* vol. 1, h. 194, dan al-Syīrāzī, *al-Muhaddzab,* vol. 4, h. 164.

[180]al-Nawawī, *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muhaddzab*, vol. 2, h. 303-304.

bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada prinsip umum dalam memberikan nama, tanpa secara spesifik menjelaskan tentang perubahan nama dalam ibadah haji, seperti dalam kitab *Tanwīr al-Qulūb* dan *Hāsyiyah al-Bājūrī*.[181]

Pada Konferensi Besar Syuriah NU ke-1 di Jakarta pada tahun 1960, diputuskan tentang hukum melepaskan burung ditanah airnya bagi orang yang ihram haji atau umrah. Jawaban hukumnya adalah, mereka wajib melepaskan burung yang halal dagingnya dan semua hewan liar yang dimiliki karena hilangnya hak memilikinya sewaktu ihram. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat imam al-Syarqāwī.[182] Dibahas pula tentang hukum belum pergi haji sebab belum mendapat kotum dari pemerintah. Jawabannya adalah tidak berdosa karena belum mampu pergi haji. Jawaban masalah ini juga bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Mizān al-Kubrā*.[183]

Kemudian pada Munas NU di Kaliurang Yogyakarta pada tahun 1981, dibahas tentang memulai ihram dari Jeddah. Menurut Munas, mengingat bahwa lapangan terbang Jeddah di mana jamaah haji Indonesia mendarat, ternyata tidak memenuhi ketentuan sebagai Mīqāt, maka apabila para jamaah haji Indonesia (yang berangkat pada hari-hari terakhir) akan langsung menuju Makkah, hendaknya mereka melakukan niat ihramnya pada waktu pesawat terbang memasuki daerah *Qarn al-Manāzil* atau daerah *Yalamlam,* atau Mīqāt-Mīqāt yang lain (yaitu setelah mereka mendapat penjelasan dari petugas pesawat udara yang bersangkutan). Untuk memudahkan pelaksanaanya, dianjurkan agar para jamaah memakai pakaian ihramnya sejak dari lapangan terbang Indonesia tanpa niat terlebih dahulu. Kemudian niat ihram baru dilakukan pada waktu pesawat terbang memasuki daerah *Qarn al-Manāzil* atau *Yalamlam.* Tetapi kalau para jamaah ingin sekaligus niat ihram di Indonesia itu pun diperbolehkan. Keputusan ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan didasarkan pada kitab *al-Muhaddzab* dan syarahnya.[184] Jawaban di atas lebih

---

[181]Muhammad Amin al-Kurdi, *Tanwīr al-Qulūb*, h. 234, dan Ibrahim al-Bājūrī, *Hāsyiyah al-Bājūrī*, vol. 2, h. 305.

[182]Abdullah al-Syarqāwī, *Ḥāsyiyah al-Syarqāwī 'ala at-Tahrir,* vol. 2, (Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, 1332 H.), h. 314.

[183]Abdul Wahhāb al-Sya'ranī, *al-Mizān al-Kubrā,* vol. 2, h. 29, Muhammad bin Abdurahmān al-Dimasyqī, "Rahmah al-Ummah fī Ikhtilāf al-A'imah" pada *al-Mizān al-Kubrā,* h. 125.

[184]al-Syīrāzī, *al-Muhaddzab*, vol. 1, h. 203, dan al-Nawawī, *al-Majmū'*...,

banyak berbicara solusi dan belum menjawab secara jelas pertanyaan yang ditanyakan, yaitu apakah wajib membayar dam bagi yang memulai ihramnya dari Jeddah. Di samping itu, jika dibandingkan dengan keputusan Majlis Ulama Indonesia (MUI), keputusan ini berseberangan dengan ketupusan MUI. Fatwa MUI adalah jamaah haji Indonesia, baik melalui laut ataupun udara, boleh melalui ihramnya dari Jeddah. Bahkan pelabuhan udara King Abdul Aziz juga sah sebagai Mīqāt.[185]

Pada Muktamar NU ke-27 di Situbondo pada tahun 1984, dibahas tentang keutamaan dana untuk naik haji *ghayr al-wājib* untuk membiayai amaliah yang bersifat sosial kemasyarakatan. Menurut Muktamar, pengertian haji *ghayr al-wājib* seperti dalam pertanyaan, berarti haji fardu kifāyah, yaitu apabila yang melakukan haji kedua dan seterusnya itu orang yang merdeka, yang mukallaf, dan dapat berarti haji sunah, yaitu apabila yang melakukan hamba sahaya, anak kecil, dan orang gila. Sementara itu, amal sosial kemasyarakatan pun ada yang fardu kifāyah ada pula yang sunah. Apabila haji *ghayr al-wājib* dan amal sosial sama-sama fardu kifāyah atau sama-sama sunah, maka mengenai mana yang lebih utama ada dua pendapat: ada yang berpendapat lebih utama naik haji, dan ada yang berpendapat lebih utama sosial. Oleh karena itu, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab rujukan.[186]

Pada Munas NU di Pesantern Ihya` Ulumuddin Kesugihan Cilacap pada tahun 1987, dibahas tentang melakukan wukuf yang bertentang dengan hasil hisabnya. Misalnya seorang *ḥāsib* melakukan wukuf pada hari yang ditetapkan oleh kerajaan Saudi Arabia, yang bertentangan dengan hasil hisabnya, apakah wukuf tersebut dianggap sah. Jawaban Munas adalah sah. Keputusan ini merujuk pada kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn*.[187] Oleh karena itu, keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*. Namun begitu, dalam pertanyaan tersebut masih belum jelas apakah ketentuan Arab Saudi tersebut melalui rukyah atau sama-sama menggunakan hisab. Kalau sama-sama menggunakan hisab,

---

vol. 7, h. 197.

[185]Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, (Jakart; INIS, 1993), h. 160-163.

[186]al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 2, h. 277 dan 280, Ibnu Ḥajar al-Haytamī, *Ḥāsyiyah 'alā al-Īḍāḥ fī al-Manāsik,* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 5, dan Muhammad al-Khaṭīb al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*..., vol. 1, h. 360.

[187]Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, h. 110.

maka *'ibārah* yang digunakan dalam menjawab masalah ini tentu kurang tepat.

Kemudian pada Muktamar NU ke-28 di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta pada tahun 1989, dibahas tentang hukum arisan haji yang jumlah setorannya berubah-barubah. Menurut Muktamar, pada dasarnya arisan dibenarkan, sedangakan arisan haji karena berubah-berubah ONH-nya, maka dalam hal ini terdapat perbadaan pendapat. Namun bagitu, hajinya tetap dianggap sah.[188] Perbedaan pendapat dalam menyikapi arisan haji ini karena akad yang digunakan dalam arisan adalah akad *qarḍ* (hutang), sehingga dalam pembayarannya tidak boleh ada selisih nilai karena akan berpotensi pada terjadinya akad *ribāwī*. Lalu dibahas pula tentang hukum haji dengan cara mengambil kredit tabungan haji pegawai negeri dengan jaminan dan angsuran dari gajinya. Jawaban Muktamar adalah sah hukum hajinya. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibrāhīm al-Syarqāwī dan imam al-Ramlī.[189]

8. Kurban dan Makanan

Pada Muktamar NU ke-4 di Semarang tahun 1929, dibahas tentang hukum menyerahkan kurbannya kepada orang lain tanpa memakai kata-kata pernyataan mewakilkan. Setelah waktunya kurban, orang yang menerima kurban tadi menyatakan mewakilkan kepada pembantu pemotong hewan. Menurut Muktamar, cara yang demikian itu dianggap cukup sebagai kurbannya sebagaimana yang dikuatkan oleh imam Haramayn dan imam al-Ghazālī.[190] Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*. Dibahas pula tentang hukum mewakilkan kepada orang fasik untuk menyembelih kurban, yang hukumnya adalah boleh dan sah sebagai kurban. Keputusan ini juga bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Jalāluddīn al-Maḥallī.[191]

Kemudian pada Muktamar ke-5 di Pekalongan tahun 1930, dibahas tentang hukum sembelihan orang yang mengaku muslim, tetapi tidak mengerti ajaran Islam. Jawaban Muktamar adalah halal, asal tidak

---

[188]Qulyūbī, "Ḥāsyiyah al-Qulyūbī", pada *Hāsyiyatā Qulyūbī wa 'Umayrah*, vol. 2, h. 258, dan al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj*..., vol. 4, h. 215.

[189]Ibrāhīm al-Syarqāwī, *Hāsyiyah al-Syarqāwī 'alā al-Tuḥfah*, vol. 1, h. 460, dan al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj*..., vol. 3, h. 233.

[190]al-Nawawī, *al-Majmū' Syarh al-Muhaddzab,* vol. 8, h. 306.

[191]Jalāluddīn al-Maḥallī, "Syarḥ Maḥallī 'alā Minhāj al-Ṭālibīn", pada *Ḥāsyiyah al-Qulyūbī*, vol. 3, (Indonesia: al-Haramayn, t.th.), h. 337.

terlihat tanda-tanda yang menunjukan kekafirannya, baik dari segi kata-kata, perbuatan, maupun kepercayaan. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat al-Subkī.[192] Dibahas pula hukum minuman yang disangka memabukkan seperti bir cap kunci. Muktamar menjawab bahwa, bir cap kunci, bir cap ayam dan sebagainya hukumnya tidak haram, karena belum terang hakikatnya (*mutasyābih*). Sabda Rasulullah Saw. yang halal dan yang haram itu sudah terang dan antara keduanya terdapat hal-hal yang belum terang. Adapun kinalaraus itu hukumnya haram, karena telah terang memabukkan. Sedangkan air gadung itu halal karena tidak memabukkan. Walaupun keputusan ini tidak mengutip kitab apapun, namun di dalam jawabannya mengutip terjemahan dari sabda Rasulullah, maka keputusan ini dikategorikan bercorak *manhajī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Pada Muktamar ke-7 di Bandung tahun 1932, dibahas tentang binatang biawak (seliro), yang jawaban hukumnya adalah binatang biawak itu bukan binatang ḍabb. Oleh karenanya, maka haram dimakan. Keputusan hukum ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat al-Qulyūbi.[193] Sementara pada Muktamar ke-11 di Banjarmasin tahun 1936, dibahas tentang hukum menyerahkan kurban tanpa wakil, maksudnya tidak mengucapkan kata wakil secara spesifik. Misalnya, seseorang yang berkurban berkata kepada Zaid: "Pak, inilah kurbanku dan kurban serumah tanggaku." Muktamar menjawab bahwa, hukum kurban itu sah dan Zaid menjadi wakil dari kurban tersebut. Tentang pembelian, memotong, dan membaginya, lihatlah putusan Muktamar ke-4 (1929) dengan menggunakan rujukan kitab yang sama. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[194]

Kemudian pada Konferensi Besar Pengurus Besar Syuriyah NU ke-1 di Jakarta tahun 1960, diputuskan tentang pincin (semacam bubuk putih untuk bumbu) mengandung otak babi. Jawaban Muktamar adalah, menurut pendapat yang kuat hukumnya suci, karena mengamalkan pada asalnya dengan *jūkh* (sutra halus yang terkenal dengan nama kain laken) yang sudah masyhur dalam perkataan orang banyak yang pembuatannya dicampur dengan gajih babi. Keputusan dalam masalah ini menggukan metode *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan

---

[192]Tajuddīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā,* vol. 3, h. 419.

[193]Syihābuddīn al-Qulyūbī, *Ḥāsyiyah al-Qulyūbī 'ala al-Minhāj*, vol. 4, (Indonesia: al-Haramayn, t.th.), h. 259.

[194]al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhaddzab*, vol. 8, h. 306.

dianalogikan pada kasus hukum *jūkh* yang pembuatannya dicampur dengan lemak babi. Sebagaimana dalam kitab *Fatḥ al-Muīn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*:[195]

(قاعدة مهمة): وهي أن ما أصله الطهارة وغلب على الظن تنجسه لغلبة النجاسة في مثله، فيه قولان معروفان بقولي الاصل. والظاهر أو الغالب أرجحهما أنه طاهر، عملا بالاصل المتيقن، لانه أضبط من الغالب المختلف بالاحوال والازمان، (وذلك كثياب خمار إلى أن قال وجوخ...(قوله وجوخ إلخ) في المغني سئل ابن الصلاح عن الجوخ الذي اشتهر على ألسنة الناس أن فيه شحم الخنزير فقال لا يحكم بنجاسته إلا بتحقيق النجاسة.

Artinya: "(Kaidah penting) yaitu sesungguhnya yang aslinya suci lalu diduga kuat menjadi najis karena pada umumnya barang seperti itu najis, maka dalam hal ini ada dua pendapat yang terkenal dengan istilah dua pendapat *aṣl* (asal) dan ẓāhir atau ghālib. Pendapat yang lebih unggul adalah sesuatu itu suci berdasarkan hukum asal yang telah diyakini, karena lebih kuat dibanding ghālib (pada umumnya) yang berbeda-beda dalam beberapa kondisi dan waktu. Kasus dari kaidah tersebut seperti pakaian pembuat atau peminum khamr dan *jūkh*. (ungkapan Zaynuddin al-Malībārī: "*Jūkh*...) dalam al-Mughnī terdapat redaksi: "Ibn Ṣalāḥ pernah ditanya tentang jūkh yang popular dalam perbincangan banyak orang bahwa ia mengandung lemak babi, maka beliau menjawab: "*Jūkh* tidak dihukumi najis sampai kenajisannya terbukti."

Kemudian pada Muktamar ke-23 di Solo tahun 1962, dibahas tentang hukum alkohol. Menurut Muktamar, alkohol termasuk benda yang menjadi perselisihan hukumnya di antara para ulama. Dikatakan bahwa alkohol itu najis, sebab memabukkan, dan juga dikatakan bahwa alkohol itu tidak najis, sebab tidak memabukkan, bahwa mematikan seperti racun. Muktamar berpendapat najis hukumnya karena alkohol itu menjadi arak. Adapun minyak wangi yang dicampuri alkohol itu kalau campurannya hanya sekedar menjaga kebaikannya itu dimaafkan, begitupun halnya obat-obatan.[196] Keputusan masalah ini menggunakan metode *taqrīr jamā'ī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan memilih pendapat bahwa alkohol itu najis.

Pada Munas NU di Kaliurang Yogyakarta tahun 1981 membahas tentang hukum pemotongan hewan dengan mesin. Muktamar menjawab bahwa, hukum pemotongan hewan dengan mesin adalah halal, dengan

---

[195]Zaynuddīn al-Malībārī dan al-Dimyāṭī, *Fatḥ al-Mu'īn* dan *Ḥāsyiyah I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 1, h. 124-125.

[196]Sayyid 'Utsmān al-Batawī, *al-Mabāhits al-Wāfiyyah fi Hukm al-A'ṭarī al-Afranjiyah,* beberapa naskah tulisan tangan yang didapat dari perpustakaan Nasional RI, h. 6, dan Abdurrahman al-Julayrī, *al-Fiqh 'alā al-Madzāhib al-Arba'ah*, vol. 1, h. 22.

ketentuan mesin dan cara pemotongannya memenuhi syarat-syarat berikut: (a) pemotongnya seorang muslim; dan (b) alat mesin yang dipergunakan untuk penyembelihan tersebut memenuhi syarat-syarat penyembelihan syar'ī. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat al-Anṣārī dan Sulaymān al-Bujayramī dan Zakariā al-Anṣārī dan Sulaymān bin Manṣūr al-Jamal.[197]

Pada Munas NU di Sukorejo Situbondo tahun 1983, dibahas tentang hukum memukul hewan untuk memudahkan penyembelihan. Menurut Munas, memukul hewan untuk memudahkan pemotongan seperti terjadi di rumah pemotongan hewan dengan mesin hukumnya haram. Adapun pemotongan yang didahului semacam itu, jika pada hewan tersebut masih terdapat *hayāh mustaqirrah* hukumnya sah dan sembelihannya halal. Sedangkan menguliti hewan sesudah dipotong tetapi masih bergerak-gerak (belum mati) demikian pula memotong dagingnya hukumnya makruh, tetapi dagingnya tetap halal. Jawaban masalah ini juga bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[198] Kemudian dibahas pula tentang fakir atau miskin menjual daging atau kulit kurban. Muktamar memutuskan bahwa fakir atau miskin yang menerima pembagian daging atau kulit kurban lalu menjualnya kepada non muslim hukumnya sah namun haram menurut pendapat yang muktamad.[199] Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Setahun berikutnya (1984) di tempat yang sama, diadakan Muktamar NU yang salah satu pembahasannya adalah tentang menyembelih kurban tidak dibagikan. Namun bagi yang membutuhkan, tinggal mengambil sendiri. Keputusan Muktamar adalah kurbannya sah. Adapun mengenai membiarkan kurban, jika kurban tersebut kurban yang sunah, maka menurut pendapat yang sahih dalam mazhab Syāfi'ī adalah meninggalkan kewajiban; dan jika kurban tersebut kurban wajib, maka hukumnya menurut Syāfi'īyyah adalah meninggalkan kewajiban

---

[197]Zakariā al-Anṣārī dan Sulaymān al-Bujayramī, *Fatḥ al-Wahhāb* dan *al-Tajrīd li Naf'i al-Abīd*, vol. 6, h. 286. Zakariā al-Anṣārī dan Sulaymān bin Manṣūr al-Jamal, *Fatḥ al-Wahhāb* dan *Futūḥāt al-Wahhāb fi Tauḍīḥ Fatḥ al-Wahhāb*, vol. 6, h. 286.

[198]Muhammad al-Khaṭīb al-Syirbīnī, "al-Iqnā'" dalam *Hāmisy Ḥāsyiyah Sulaymān al-Bujayramī*, vol. 4, h. 297, al-Bujayramī, *Ḥāsyiyah Sulaymān al-Bujayramī 'alā al-Khaṭīb,* vol. 4, h. 298, dan Ṣāliḥ Abdissāmi' al-Aẓharī, *Jawāhir al-Iklīl 'alā Syarḥ al-'Allāmah al-Khalīl*, vol. 1, (Mesir: Dār al-Rasyad al-Haditsiyah, t.th.), h. 213-214.

[199]al-Baṣūnī, vol. 2, h. 201, al-Syarwanī dan al-'Ubbādī, *Ḥawāsyī al-Syarwanī wa al-'Ubbādī*, vol. 9, h. 328.

dan menurut Ḥanafiyyah adalah meninggalkan kesunahan.[200] Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Dibahas pula tentang hukum kurban bukan dengan hewan tetapi dengan uang. Muktamar menjawab bahwa, kurban tidak boleh dengan nilai uang. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Syaikh Nawawī al-Bantanī:[201]

لا تصح التضحية إلا بالأنعام وهي الإبل والبقر الأهلية والغنم لأنها عبادة تتعلق بالحيوان باختصت بالنعم كالزكاة فلا يجزئ بغيرها.

Artinya: "Kurban tidak sah kecuali dengan hewan ternak, yaitu unta, sapi atau kerbau dan kambing. Hal ini, karena kurban itu terkait dengan hewan, maka dikhususkan dengan ternak sama seperti zakat, sehingga tidak sah selain dengan hewan ternak."

Menggunakan *'ibārah* dalam kitab *Riyāḍ al-Badī'ah* di atas untuk menghukumi tidak sahnya berkurban dengan uang agak kurang tepat, karena uang hanya sekedar alat tukar yang digunakan untuk membeli hewan kurban. Kecuali pertanyaannya menyangkut tentang hewan yang bukan hewan ternak seperti ayam atau uang tersebut tidak dibelikan hewan, atau uang tersebut tidak dibelikan hewan kurban, melainkan yang dibagikan uangnya langsung (yang tentu menyalahi prinsip kurban), maka *'ibārah* di atas dapat diterima.

Kemudian dibahas hukum menyembelih kurban di luar hari *naḥr* dan hari *tasyrīq*. Menurut Muktamar, apabila penyembelihan dilakukan di luar hari *naḥr* dan *tasyrīq*, tidak sah sebagai kurban sunah dan sah sebagai kurban wajib; tetapi dalam hal kurban wajib ini orang yang berkurbannya berdosa dan status kurbannya menjadi kurban qaḍā'.[202] Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pendapat dalam *Kifāyah al-Akhyār*:

ويشترط فيما يضحى به أمور أحدها الذبح والثاني الذابح والثالث الوقت والرابع أن يكون من الإبل والبقر والغنم بأنواعها للآيات والأخبار.

Artinya: "Disyaratkan beberapa ketentuan dalam penyembelihan hewan kurban: penyembelihan, penyembelih, waktu penyembelihan, dan hewan yang

---

[200]al-Ramlī, *Nihāyah al-Muḥtāj*..., vol. 8, h. 134, Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 258, Ibn Qāsim al-Ghazī dan Ibrāhīm al-Bājūrī, *Fatḥ al-Qarīb* dan *Ḥāsyiyah al-Bājūrī*, vol. 2, h. 301-302, dan Ibn Ḥajar al-Haytamī, "Minhāj al-Qawīm" pada *Mauhibah dzī al-Faḍl*, vol. 4, h. 695.

[201]Nawawī al-Bantanī, *Riyāḍ al-Badī'ah*, (Mesir: al-Amirah al-Syarafiyah, 1326 H.), h. 695. Lihat juga: Mahfūẓ Termasi, *Mauhibah Dzi al-Faḍl*, vol. 4, h. 682.

[202]al-Ḥiṣnī, *Kifāyah al-Akhyār*..., vol. 2, h. 190.

disembelih harus berupa unta, sapi dan kambing dalam berbagai jenisnya, sesuai dengan al-Qur'ān dan hadis."

Jika melihat jawaban dan kitab yang dirujuk, maka *'ibārah* yang dicantumkan masih kurang memadai.

Dibahas pula tentang tidak menyembelih kurban untuk diserahkan kepada fakir atau miskin sebagai modal usaha yang lebih produktif. Muktamar memutuskan bahwa, tidak boleh membiarkan hewan kurban tetap hidup untuk diserahkan kepada fakir atau miskin sebagai modal usaha yang lebih produktif. Akan tetapi menurut sebagian ulama Ḥanafiyyah jika hewan ditahan hingga melewati hari *tasyrīq*, maka hewan itu wajib disedekahkan hidup-hidup. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat dalam kitab *Ḥāsyiyah Qulyūbī*:[203]

وجوز بعضهم لمن يأخذه التصرف بالبيع وغيره، وهو وجيه إن كان الذي أخذه من الفقراء كما في مر اللحم وإلا فلا فليراجع.

Artinya: "Sebagian ulama memperbolehkan orang yang memperoleh daging kurban untuk mengolah (sesudahnya), dengan menjual atau lainnya. Pendapat tersebut sangat kuat, jika pihak yang mengambil tersebut dari kalangan fakir miskin seperti halnya dalam pengambilan dagingnya. Jika bukan kalangan fakir, maka tidak diperbolehkan. Silahkan merujuk kembali (permasalahan tersebut)."

Kitab yang dirujuk untuk menguatkan jawaban masalah ini juga masih kurang memadai, karena hanya menjelaskan pendapat yang membolehkan, belum mencantumkan pendapat yang tidak membolehkan.

Kemudian dibahas tentang hukum kulit hewan kurban dikumpulkan dan dijual untuk membangun Musala dan Madrasah. Menurut Muktamar, menjual kulit kurban tidak boleh kecuali oleh mustahiknya yang fakir atau miskin. Sedangkan bagi mustahik yang kaya menurut pendapat yang muktamad adalah tidak boleh. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Mahfūẓ al-Termasī dan Abdurrahmān bin Muhammad Bā'alawī.[204] Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 4.2.

[203]Qulyūbī, "Ḥāsyiyah Qulyūbī" pada *Ḥāsyiyatā Qulyūbī wa 'Umayrah*, vol. 4, h. 254.

[204]Mahfūẓ al-Termasī, *Mauhibah Dzī al-Faḍl*, vol. 4, h. 697, Abdurrahmān bin Muhammad Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, h. 258. Lihat juga: *Busyrā al-Karīm*, h. 127, *Fatḥ al-Wahhāb*, vol. 4, h. 296 dan 299, *Asnā al-Maṭālib*, vol. 1, h. 525.

Tabel 4.2
Frekuansi dan Persentase
Penggunaan Metode dan Jenis Masailnya di Bidang Ibadah

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	128	75 %	*Wāqi'iyyah*	157	92,4 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	3	2 %	*Mauḍū'iyyah*	13	7,6 %
3	*Ilḥāq*	28	17 %	*Qānūniyyah*	-	-
4	*Manhajī*	2	1 %			
5	Non-Metode	9	5 %			
Jumlah		**170**	**100 %**	**Jumlah**	**170**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Pernikahan (*Munākahat*)

Pada Muktamar NU ke-1 di Surabaya tahun 1926, dibahas tentang pengertian *rusydan*. Menurut Muktamar, yang dimaksud kata *rusyd* dalam firman Allah (surah al-Nisa' ayat 6) adalah pandai dalam men-*taṣarruf*-kan dan menggunakan harta kekayaan walaupun masih hijau dan masih bodoh dalam hal agama. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat Abū Bakar Ibn Umar dan Muhammad al-Nawawī al-Jāwī.[205] Dibahas pula tentang orang fasik menjadi wali nikah. Menurut Muktamar, seorang fasik karena tidak mengerjakan salat fardu atau karena lainnya, tidak sah menjadi wali dalam menikahkan anak perempuannya. Tetapi menurut pendapat ke dua (*al-qaul a-tsānī*) sah menjadi wali nikah. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat dalam kitab *Ḥāsyiyah al-Qulyūbī*.[206]

Dibahas pula tentang istri menjadi pelayan di rumah suaminya dengan tidak pakai upah. Muktamar menjawab bahwa, istri tersebut tidak menerima upah dan tidak berhak menerima gono gini, apabila istri itu telah *rasyīdah* dan tidak ada perjanjian sebelumnya dan tidak turut membantu usaha suaminya. Lain halnya jika istri tersebut tidak *rasyīdah*, misalnya belum dewasa atau gila, maka ia berhak menerima upah sepantasnya dan upahnya menjadi utang yang dibebankan kapada suaminya. Oleh karenanya, maka harta peninggalannya tidak boleh diwaris sebelum ditunaikan utang tersebut. Begitu pula sebaliknya, apabila suami tidak punya mata pencaharian dan tidak memiliki modal dalam mata pencaharian istrinya, maka suami tidak berhak menerima

---

[205]Abū Bakar Ibn Umar, *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā*, vol. 8, (Beirūt: 'Alam al-Kutub, t.th.), h. 47, Nawawī al-Jāwī, *al-Tafsīr al-Munīr (Marāh Labīb),* vol. 1, h. 140.

[206]al-Qulyūbī, *Ḥāsyiyah al-Qulyūbī 'alā al-Maḥallī*, vol. 3, h. 228.

upah sepantasnya dan tidak menerima gono-gini. Hal tersebut sebagaimana tercantum dalam kitab-kitab fikih. Namun karena tidak merujuk pada kitab apapun, maka keputusan masalah ini dikategorikan bersifat *wāqi'iyyah* dan menggunakan metode tidak jelas (non-metode).[207]

Pada Muktamar ke-3 di Surabaya pada tahun 1928, dibahas tentang *ta'līq* talak setelah menikah. Menurut Muktamar, perintah penghulu untuk mengucapkan *ta'liq* talak itu hukumnya kurang baik karena *ta'līq* talak sendiri hukumnya makruh. Walaupun demikian, *ta'līq* talak itu sah, yang apabila dilanggar dapat jatuh talaknya. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab rujukan.[208] Dibahas pula tentang *khulu'* yang diperintahkan oleh hakim. Muktamar memutuskan bahwa, hukum *khulu'* tersebut adalah sah, apabila perintah hakim tersebut hanya semata-semata anjuran untuk kebaikan. Keputusan hukum dalam masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan bercorak *qaulī* walaupun merujuk pada hadis Nabi. Alasan keputusan ini dikategorikan bercorak *qaulī*, karena jawaban masalah ini tidak merujuk langsung pada kitab hadis, dan lebih banyak merujuk pada komentar al-Qisṭalānī terhadap hadis di atas.[209]

Kemudian dibahas tentang hukum hakim mengawinkan anak perempuan dengan wali hakim tanpa ada bukti, di mana perempuan tersebut mengaku bahwa suaminya telah meninggal dunia empat tahun yang lalu, namun ia tidak mengemukakan bukti dan tidak pula mendatangkan saksi. Keputusannya adalah menurut *qaul* yang kuat (muktamad), hakim tersebut tidak boleh mengawinkannya sebelum ada saksi atas kebenaran pengaduannya terkait kematian suaminya, sekalipun dalam persoalan ini terdapat beberapa ulama yang memperbolehkannya. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pendapat dalam kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn* dan *Tuḥfah al-Muḥtāj*.[210] Lalu dibahas tentang hakim

---

[207]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 19-20.

[208]al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 4, h. 310, Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", pada *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 4, h. 315, al-Maḥallī, "Syarḥ al-Maḥallī" dalam *Hāsyiyah al-Qulyūbī wa 'Umayrah*, vol. 4, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 274.

[209]Syihābuddīn Aḥmad al-Qisṭalānī, *Irsyād al-Sārī Qulyūbī wa 'Umayrah*, vol. 4, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 274.

[210]Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 206, Ibnu Ḥajar Haytamī, "Tuḥfah al-Muḥtāj", pada *Ḥāsyiyah al-Syirwānī*, vol. 7, h. 305.

mengawinkan perempuan yang mengaku telah berusia 15 tahun dengan mengajukan dua saksi, padahal paman dan neneknya menerangkan bahwa usianya belum mencapai 15 tahun, dan mereka berani bersumpah. Menurut Muktamar, perkawinan tersebut tetap sah dan tidak batal, sedang gugatan paman dan neneknya tidak dapat diterima karena tidak mencukupi syarat. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada dua saksi dalam nikah.[211]

Dibahas pula tentang hukum perempuan dikawinkan oleh wali hakim di Jawa, sedangkan walinya sendiri (wali *mujbir*) berada di Makkah dan mengawinkan dengan laki-laki lain di Makkah. Jawaban Muktamar sebagaimana perincian berikut: (a) apabila dapat diketahui waktunya, maka perkawinan yang lebih dahulu itulah yang sah; dan (b) apabila bersamaan waktunya, atau tidak diketahui mana yang lebih dahulu, maka yang dianggap sah adalah perkawinan yang dilakukan oleh walinya sendiri. Demikian pendapat yang dipilih oleh Muktamar.[212] Jawaban masalah ini dianggap bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*, walaupun Muktamar memilih pendapat di atas. Hal ini karena, Muktamar tidak melakukan perbandingan pada perbedaan pendapat di kalangan ulama, baik dalam jawaban maupun dalam referensi kitab yang dirujuk. Lalu dibahas tentang hukum lelaki beristri mengaku tidak beristri, supaya lamarannya diterima. Muktamar menjawab bahwa, ucapan dan pengakuan tersebut dianggap sebagai pernyataan cerai yang tidak terang (*kināyah* talak). Oleh karena itu, berlaku hukum talak *kināyah* di mana terjadinya perceraian atau tidaknya tergantung kepada niatnya. Jawaban dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat dalam kitab *al-Muhaddzab*.[213]

Kemudian dibahas pula tentang hukum lelaki merujuk istrinya sebelum selesai masa idahnya tanpa memberitahu. Setelah selesai masa idahnya, istri tersebut kawin dengan lelaki lain. Jawaban Muktamar adalah diperinci sebagai berikut:

- Apabila suami yang menjatuhkan talak mempunyai bukti, maka tuntutannya tersebut dapat diterima dan perkawinan istrinya dengan laki-laki lain tidak sah.

---

[211]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", dalam *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 4, h. 275.

[212]Ibnu Ḥajar al-Haytamī, "Tuhfah al-Muhtāj", dalam Abdul Hamid al-Syīrwānī, *Ḥāsyiyah al-Syarwanī 'alā Tuḥfah al-Muḥtāj*, vol. 7, h. 303-304.

[213]al-Syīrazī, *al-Muhaddzab,* vol. 2, h. 82.

- Apabila tuntutannya tidak ada bukti bahwa ia telah merujuk pada masa idah, maka terdapat beberapa kemungkinan: (a) apabila tuntutan itu dihadapkan kepada istrinya, sedangkan istrinya memungkiri bahwa ia telah dirujuk pada masa idah dan bersedia angkat sumpah, maka perkawinan istri dengan laki-laki lain dianggap sah; (b) apabila istri membenarkan tuntutan suaminya, bahwa ia telah dirujuk sewaktu masa idah, maka perkawinan istri dengan laki-laki lain tidak batal, hanya apabila laki-laki tersebut meninggal dunia atau menceraikan, maka istri tersebut langsung menjadi istri suami pertama dengan tidak harus menikah lagi dan wajib atas istrinya menyerahkan sejumlah maskawin yang pantas (mahar mitsil) kepada suaminya sebelum laki-laki lain yang mengawininya meninggal dunia atau menceraikannya, karena ia (istri) menghalang-halangi hak suami pertama terhadap dirinya; (c) apabila tuntutan suami itu dihadapkan kepada laki-laki yang mengawini istrinya, maka bila laki-laki tersebut tidak membenarkan tuntutan tersebut dan ia bersedia angkat sumpah, maka hukum perkawinannya dianggap sah dan tuntutan suami pertama dihukumi batal; dan (d) apabila laki-laki lain tersebut membenarkan tuntutan suami pertama atau tidak membenarkan, tetapi tidak berani angkat sumpah, maka perkawinan yang kedua menjadi batal. Hanya saja, istri tersebut tidak langsung menjadi istri suami pertama kecuali dengan pengakuan istri sendiri atau dengan sumpah suami pertama apabila istri tidak mau angkat sumpah. Dalam hal ini, suami kedua wajib membayar maskawin yang pantas apabila sudah bersetubuh. Tetapi apabila belum bersetubuh, maka yang wajib hanya membayar separuh dari maskawin saja. Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk kitab *Asnā al-Maṭālib* dan *Ḥāsyiyah al-Syirwanī*.[214]

Pada Muktamar NU ke-5 di Pekalongan tahun 1930, dibahas tentang *wali mujbir* mengawinkan paksa anaknya yang sudah dewasa dengan pemuda yang serasi (*kufu'*), sedangkan anaknya menolak bahkan menyatakan lebih baik mati dari pada menikah dengan pilihan wali *mujbir* tersebut. Hal ini karena ia mempunyai pilihan pemuda lain yang juga ideal (*kufu'*). Muktamar memutuskan bahwa, wali *mujbir* boleh mengawinkan paksa tapi makruh, asal tidak ada kemungkinan akan timbulnya bahaya. Jawaban dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan

[214]Zakariā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib*, vol. 7, h. 255-256, Abdul Hamīd al-Syīrwānī, *Ḥāsyiyah al-Syīrwānī 'alā Tuḥfah al-Muḥtāj*, vol. 1, h. 177.

bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Sulaymān al-Bujayrimī.[215] Kemudian dibahas pula tentang hukum mengawinkan janda yang belum dewasa oleh wali hakim atau wali lain yang bukan *mujbir*. Jawaban Muktamar adalah, tidak boleh (tidak sah) sekalipun dengan wali *mujbir*, karena persetujuannya (izinnya) tidak dianggap sah (berlaku). Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat dalam kitab *Fatḥ al-Mu'īn*.[216]

Dibahas pula tentang maksud hadis "*Anak zina tidak masuk surga*", dengan mengatakan bahwa semua amalnya tidak diterima dan tidak akan masuk surga selama-lamanya. Menurut Muktamar, pendapat tersebut tidak benar. Bahkan para ulama sependapat bahwa setiap orang yang beriman dan beramal *ṣālih*, baik pria maupun wanita tentu masuk surga, walaupun ia lahir dari hasil perzinaan. Adapun sabda Rasulullah di atas, menurut al-Munawi, adalah anak zina tidak masuk surga bersama-sama rombongan pertama penghuni surga. Hal ini karena, apabila anak zina tidak dapat masuk surga, maka bertentangan dengan firman Allah dalam surah Fāṭir ayat 18 yang artinya: "*Dan orang-orang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain*". Tercegahnya anak tersebut masuk surga bersama rombongan pertama penghuni surga dimaksudkan sebagai bentuk efek penjera terhadap ibu dari perbuatan zina, disebabkan adanya kasih sayang seorang ibu kepada anaknya. Jika seorang ibu mengetahui tentang ketercegahan anaknya untuk masuk surga, maka ia akan menghindari zina dan kemudian berusaha untuk melakukan yang halal. Dengan demikian, maka yang dimaksud dari hadis di atas adalah mencegah perzinaan. Oleh karena itu, jawaban dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Sirāj al-Munīr*.[217]

Kemudian dibahas pula tentang seorang istri melahirkan anak, kemudian suaminya bepergian selama kurang lebih empat tahun. Kemudian istri tersebut melahirkan lagi anak keduanya dan ia menyatakan (ikrar) bahwa ia tidak bersetubuh dengan siapa pun, baik dengan suami sendiri maupun dengan laki-laki lain. Menurut Muktamar, apabila anak yang kedua itu lahir sebelum lewat enam bulan dari kelahiran pertama, maka anak itu menjadi anak kembar, dan menjadi anak dari suami yang bepergian. Namun apabila anak kedua itu lahir

---

[215]Sulaymān al-Bujayrimī, *Tuḥfah al-Habib/Ḥāsyiyah al-Bujayrimī*, vol 4, h. 160.

[216]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", pada *Hāmisy I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, h. 310.

[217]'Alī al-'Azīzī, *al-Sirāj al-Munīr*, 2th eds., vol. 3, h. 20.

sesudah lewat enam bulan dan ada kemungkinan bersetubuh dengan suaminya sesudah kelahiran pertama dan suami tidak memungkirinya dengan angkat sumpah (*li'ān*), maka anak itu menjadi anak dari suami tersebut. Adapun apabila tidak ada kemungkinan bersetubuh dengan suaminya sesudah kelahiran anak pertama dan suaminya memungkiri dengan angkat sumpah (*li'ān*), maka kandungan kedua itu hukumnya kandungan zina dalam arti tidak ada iddah dan boleh digauli, serta dianggap sebagai kandungan syubhat, dalam arti tidak ada *had* (pidana), tidak ada *qadzaf* (dakwaan zina) dan menghindari persangkaan buruk. Keputusan dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Hāsyiyah al-Bājūrī* dan *Bughyah al-Mustarsyidīn*.[218]

Dibahas pula tentang anak perempuan yang lahir sesudah ibunya ditalak, apakah masih ada hubungan mahram dengan suami ibu yang mentalaknya. Jawaban Muktamar adalah, anak yang lahir tersebut termasuk mahram bagi suami yang mentalak ibunya. Keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat dalam kitab *Hāsyiyah al-'Iwaḍ 'alā al-Iqnā'*.[219] Kemudian dibahas pula tentang hukum seorang janda yang hamil sebelum selesai iddahnya, baik dengan perhitungan *qurū'* atau bulan, dan belum sampai empat tahun dari waktu dicerai atau ditinggal mati suaminya, sedang ia tidak kawin lagi dan bahkan mengaku berbuat zina. Apakah kandungannya masih diikutkan kepada suaminya dan iddahnya diperhitungkan sampai dengan melahirkan kandungannya. Keputusan Muktamar adalah, iya, kandungan tersebut diikutkan kepada suaminya (yang mencerai atau meninggal dunia) dan iddahnya diperhitungkan sampai dengan melahirkan anak, asal ia belum bersuami lagi atau tidak ada kemungkinan bahwa kandungan tersebut dari suami kedua yang sah. Keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat

---

[218]Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hāsyiyah al-Bājūrī*, vol. 2, h. 169 dan Abdurrahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, h. 249-250. Setelah dilakukan pengecekan ulang tentang definisi anak kembar, ternyata dalam kitab al-Bājūrī tidak ditemukan redaksi tersebut, yang ada dengan substansi yang sama terdapat dalam kitab *I'ānah al-Ṭālibīn* (4/48) dan "al-Iqnā'", pada *Tuḥfah al-Ḥabīb 'alā Syarḥ al-Khaṭīb* (4/38).

[219]'Iwāḍ, "Ḥāsyiyah al-'Iwāḍ al-Iqnā'", pada *Hāmisy* al-Syarbinī, *al-Iqnā'*, vol. 2, (Semarang: Thaha Putra, t.th.), h. 164. Demikian pula keterangan dalam kitab *al-Qalā'id* karangan Abdullah Baqusyā'ir dan keterangan imam Kazarūrī dalam *Hāmisy Tafsīr Bayḍāwī*.

wāqi'iyyah dengan mengutip pendapat dalam kitab *Tuḥfah al-Muhtāj* dan *Asnā al-Maṭālib*.[220]

Kemudian dibahas pula tentang perselisihan seorang gadis dengan wali *mujbir*-nya dalam menunjuk pemuda yang mengawininya. Menurut Muktamar, perselisihan tersebut tidak boleh dianggap permusuhan, baik lahir maupun batin dan tidak boleh dikawinkan dengan wali hakim. Keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat dalam kitab *Fatḥ al-Mu'īn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*.[221]

Pada Muktamar NU ke-7 di Bandung pada tahun 1932, dibahas tentang hukum dalam akad nikah, adakah syarat mendahulukan pihak laki-laki atau perempuan, misalnya "*Aku mengawinkan kamu dengan anak perempuanku*" dengan mendahulukan pihak laki-laki, atau "*Aku mengawinkan anak perempuanku kepadamu*" dengan mendahulukan pihak perempuan. Muktamar menjawab bahwa, dalam akad nikah tidak disyaratkan harus mendahulukan salah satu pihak. Artinya, mendahulukan pihak laki-laki atau pihak perempuan itu sama saja (sah). Sebagaimana dimaklumi dalam kitab-kitab fikih, dan andaikan salah satu akad tersebut tidak benar, maka dalam kitab *Syarḥ al-Rauḍ* diterangkan: "Kesalahan susunan kata-kata bila tidak merusakkan makna, seyogyanya disamakan dengan kesalahan *i'rab* (bacaan huruf terakhir), yang tidak mempengaruhi keabsahan akad nikah." Oleh karena itu, keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada pendapat dalam kitab *Asnā al-Maṭālib*:[222]

لأن الخطاء في الصيغة إذا لم يخل بالمعنى ينبغي أن يكون كالخطاء في الإعراب إهـ أي فلا يضر.

Artinya: "Karena sungguh kesalahan dalam *ṣīghat* (redaksi akad) selama tidak merusak pengertian yang dimaksud, seyogyanya disamakan dengan kesalahan dalam tata bahasa, sehingga tidak berpengaruh pada keabsahannya."

Dibahas pula tentang hukum lelaki lain melihat wajah dan telapak tangan wanita. Muktamar menjawab bahwa, seorang pria boleh melihat wajah dan telapak tangan wanita yang bukan mahramnya untuk mengajarkan agama dengan memenuhi empat syarat yang telah disetujui oleh Ibnu Ḥajar Haytamī dan imam Ramlī, yaitu: (a) tidak

---

[220]Ibnu Ḥajar al-Haytamī, "Tuḥfah al-Muhtāj", dalam Abdul Hamid al-Syīrwānī, *Ḥāsyiyah al-Syarwanī 'alā Tuḥfah al-Muḥtāj*, vol. 8, h. 243, dan Zakariā al-Anṣārī, Asnā al-Maṭālib, vol. 3, h. 393.

[221]Zaynuddīn al-Malībārī dan al-Bakrī Syaṭā al-Dimyāṭī, *Fatḥ al-Mu'īn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 317.

[222]Zakariā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib*..., vol. 3, h. 118.

menimbulkan fitnah; (b) pelajarannya harus mengenai kewajiban wanita; (c) tidak ada guru wanita atau mahram; dan (d) pelajaran memerlukan dilaksanakan dengan berhadapan muka. Apabila tidak memenuhi keempat syarat tersebut, maka hukumnya haram. Keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Zakariā al-Anṣārī.[223]

Pada Muktamar NU ke-10 di Surakarta pada tahun 1935, dibahas tentang pengertian permusuhan lahir batin antara suami istri. Menurut Muktamar, yang dinamakan permusuhan yang lahir, yaitu permusuhan yang diketahui para penduduk setempat, dan permusuhan yang batin yaitu yang tidak diketahui penduduk setempat. Adapun ucapan-ucapan ia marah dan ia benci sekali itu termasuk bermusuhan, dan perbuatan tidak makan dan minum apabila akan dinikahkan, hal itu bukan dinamakan bermusuhan tetapi sekedar benci saja. Keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[224] Dibahas pula tentang pengertian se-*kufu'* yang menjadi syarat sahnya nikah paksa. Muktamar menjawab bahwa, seorang wanita yang patuh agamanya itu tidak setara dengan lelaki pencoleng yang berbuat dosa besar. Keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat dalam kitab *Fatḥ al-Wahhāb*.[225]

Kemudian dibahas pula tentang pengertian mampu membayar maskawin dengan tunai. Ada dua masalah yang ditanyakan, yaitu tentang yang dimaksud dengan mampu membayar maskawin (mahar) dengan tunai yang menjadi syarat sahnya nikah, dan jejaka lelaki yang tidak mempunyai pekerjaan dan harta, ia menikah menurut perintah orang tuanya dan sewaktu akad tidak mampu membayar maskawin. Muktamar menjawab bahwa, nikahnya jejaka tersebut tidak sah menurut pendapat yang muktamad oleh Ibnu Ḥajar dan imam Ramlī. Tetapi menurut pendapat yang lain, hukumnya sah, demikian itu apabila maskawinnya dibayar tunai. Apabila maskawinnya dibayar tidak tunai (tempo), maka nikahnya sah dengan tidak ada selisih di antara para ulama, dengan syarat yang demikian itu sudah menjadi suatu kebiasaan. Keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat

---

[223]Sulaymān bin Muhamad al-Bujayrimī, *al-Tajrīd li Naf'i al-Ābid*, vol. 3, (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.th.), h. 328.

[224]Muhamamd Amin al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb*, h. 166, al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 308, Sulaymān al-Jamal, *Futūḥāt al-Wahhāb 'alā Fatḥ al-Wahhāb*, vol. 4, h. 147-178 dan vol. 5, h. 358.

[225]Zakariā al-Anṣārī, "Fatḥ al-Wahhāb" dalam Muhammad al-Bujayrimī, *al-Tajrīd li al-Naf'i al-Abīd*, vol. 3, h. 353.

mauḍū‘iyyah dengan mengutip pendapat dalam kitab *Tuḥfah al-Ḥabīb*, dan *Talkhīs al-Murād* pada *Bughyah al-Mustarsyidīn*.[226]

Dibahas pula tentang hukum dalam akad nikah dinyatakan, "*Kukawinkan padamu perempuan pinanganmu*", padahal lelakinya tidak meminangnya. Jawaban Muktamar adalah, nikahnya sah apabila tidak ditentukan dengan nama atau sifatnya, atau dengan menunjuk, atau tidak ditentukan nama atau sifat, tetapi yang berakad mempelai dan wali dalam hatinya telah menentukan. Adapun ucapan pinanganmu itu dianggap sia-sia. Jawaban dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi‘iyyah* dengan mengutip pendapat Zaynuddīn al-Malībārī dan al-Syirwānī.[227] Lalu dibahas pula tentang kawin yang dipaksa, sebab berbuat zina. Muktamar menjawab bahwa, tidak sah nikah karena dipaksa, apabila pemaksaannya telah memenuhi syarat. Misalnya diperintah hakim, walaupun tidak ditakuti. Hal ini karena syarat sahnya nikah adalah harus dengan kemauan calon suami. Keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi‘iyyah* dengan merujuk pendapat dalam kitab *Tanwīr al-Qulūb* dan *Bughyah al-Mustarsyidīn*.[228]

Dibahas pula tentang nikah secara *tahlīl* dengan sengaja akan dicerai sesudah bersetubuh. Jawaban Muktamar adalah sah nikahnya, tapi makruh apabila sewaktu nikah tidak dijanjikan bercerai di dalam akad. Kalau dijanjikan bercerai, maka hukumnya tidak sah, karena termasuk nikah sementara (*mut‘ah)*. Keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi‘iyyah* dengan merujuk pada *‘ibārah* yang kurang memadai karena tidak mencakup semua jawaban, sebagaimana dalam kitab *Hāsyiyah al-Syarqāwī*:[229]

وكنكاح المحلل بأن يتزوجها على أن يحللها بزوجها الأول بعد الطلاق بشرطه، فإن تزوجها بشرط أنه إذا وطئها طلقها بطل النكاح لأنه ضرب من نكاح المتعة.

Artinya: "Seperti pernikahan *muhallil* (orang yang menikahi wanita yang sudah ditalak tiga oleh suami pertamanya) yang menikahinya agar suami pertamanya

---

[226]Sulaymān al-Bujayrimī, *Tuḥfah al-Ḥabīb*, vol. 3, h. 350, dan Ibnu Ziyād, "Talkhīṣ al-Murād", pada Hāmisy Abdurrahman Bā‘alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, h. 39-40.

[227]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu‘īn" dalam Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I‘ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 280, dan Ibn Hajar al-Haytamī, "Tuḥfah al-Muḥtāj" dalam al-Syirwānī, *Hāsyiyah al-Syirwānī*, vol. 7, h. 262.

[228]Muhammad Amin al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb*, h. 312, Abdurrahman Bā‘alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, h. 231.

[229]Abdullah al-Syarqāwī, *Hasyiah al-Syaqawi ‘ala al-Tuḥfah*, (Indonesia: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), h. 245.

dapat menikahi kembali setelah ditalak oleh *muhallil* dengan persyaratannya. Jika *muhallil* tersebut menikahinya dengan syarat setelah menyetubuhinya, ia harus menceraikannya, maka pernikahannya menjadi batal, karena yang demikian itu termasuk nikah *mut'ah* (kawin kontrak)."

Pada Muktamar NU ke-11 di Banjarmasin tahun 1936, dibahas tentang iddah perempuan yang dicerai suaminya, lalu ia sampai satu setengah tahun tidak haid, karena sakit yang menyebabkan perutnya harus dioperasi. Padahal perempuan tersebut belum sampai masa *manopaus* (*sinn al-ya'si*). Apakah perempuan boleh menikah dengan laki-laki lain setelah iddah *syuhūr*, ataukah boleh iddah menurut *qaul qadīm* dengan iddah sembilan bulan setelah iddah tiga bulan. Jawaban Muktamar adalah, tidak boleh kawin sebelum iddah tiga sucian atau usia lanjut sampai tahun lepas dari haid (*sinn al-ya`si*). Hal ini sudah menjadi kesepakatan di kalangan ulama, sebagaimana disebutkan dalam kitab *Talkhīs al-Murād* dan *Fatḥ al-Mu'īn*. Oleh karena itu, Keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[230]

Kemudian pada Muktamar ke-12 di Malang tahun 1937, dibahas tentang hukum seorang suami berkata kepada temannya, "Kalau istri saya minta cerai, saya cerai saja", apakah termasuk *ta'līq* talak. Menurut Muktamar, ucapan suami tersebut bukan *ta'līq* talak, melainkan hanya ancaman yang tidak memberi kesan apa-apa. Jawaban dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī.[231] Dibahas pula tentang hukum anak zina *ilḥāq* pada suaminya, yaitu apabila seorang istri mempunyai anak, lalu suaminya meninggal, kemudian istri tersebut berzina dengan orang kafir. Setelah dua tahun kemudian mempunyai anak laki-laki, apakah anak tersebut masih termasuk saudara sekandung dengan anak perempuannya. Muktamar menjawab bahwa, anak lelaki dan perempuan itu termasuk saudara kandung, karena anak lelaki itu menjadi anak suami yang meninggal, sebab lahir sebelum empat tahun dari meninggalmnya suami, sebagaimana keputusan Muktamar ke-5 yang menerangkan dalilnya dengan lengkap. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Tuḥfah al-Muḥtāj* dan *Asnā al-Maṭālib*.[232]

---

[230]Ibn Ziyād, "Talkhīṣ al-Murād" pada *Bughyah Mustarsyidīn*, h. 242, dan Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", pada *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 4, h. 42.

[231]Ibnu Ḥajar Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah*, vol. 4, h. 145.

[232]Ibnu Ḥajar Haytamī, *Tuḥfah al-Muḥtāj*, pada Hasyiyah al-Syirwānī, vol. 8, h. 243, dan Zakariā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib*, vol. 3, h. 393.

Tentu dalam konteks hari ini, tes DNA perlu menjadi pertimbangan, apakah anak tersebut merupakan anak kandung suami yang meninggal, atau merupakan hasil perzinaan dengan orang kafir tersebut. Adapun *'ibārah* dalam dua kitab di atas, itu terkait dengan istri yang menikah lagi dan dari suami kedua tidak memungkinkan mempunya anak, maka anak tersebut diikutkan kepada suami yang pertama. Kemudian dibahas pula tentang wali nikah yang sudah mewakilkan ikut datang dalam majlis nikah. Sedangkan dalam kitab *Kifāyah al-Akhyār* diterangkan bahwa hal tersebut tidak sah. Muktamar menjawab bahwa, akad nikahnya sah, meskipun wali yang mewakilkan turut hadir. Adapun keterangan dalam kitab *Kifāyah al-Akhyār*, itu diartikan apabila wali yang mewakilkan dan hadir itu adalah juga menjadi saksi nikah. Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibrāhīm al-Bājūrī:[233]

فلو وكل الأب أو الأخ المنفرد في العقد وحضر مع آخر ليكونا شاهدين لم يصح؛ لأنه متعين للعقد فلا يكون شاهدا.

Artinya: "Seandainya ayah atau saudara mewakilkan kepada orang lain dalam melaksanakan akad (nikah), dan ia hadir bersama orang lain untuk menjadi saksi (rangkap fungsi sebagai orang yang mewakilkan dan juga sebagai saksi), maka akadnya tidak sah, karena ia ditentukan untuk melaksanakan akad bukan sebagai saksi."

Redaksi dalil di atas sebetulnya belum menjawab secara eksplisit terhadap pertanyaan, melainkan menguatkan pendapat dalam *Kifāyah al-Akhyār* bahwa hal tersebut tidak sah, karena sang ayah menjadi saksi. Namun begitu, jika menggunakan *mafhūm mukhālafah* tentu dapat juga dibuat kesimpulan bahwa jika sang ayah tidak menjadi saksi, maka akad nikahnya sah.

Pada Muktamar NU ke-13 di Menes Banten tahun 1938, dibahas tentang hukum perkawinan perempuan yang ditalak *raj'ī*, yaitu seseorang menceraikan istrinya, kemudian merujuk kembali sebelum habis masa iddahnya. Kemudian istri tersebut diajak kembali ke rumah suaminya, namun ia menolaknya, hingga tujuh tahun lamanya tanpa diberi nafkah dan rumah. Kemudian istri tersebut kawin dengan lelaki lain, namun suami pertama tidak terima dan melaporkan pada hakim, bahwa ia merujuk istrinya sebelum habis masa iddahnya. Tetapi hakim menetapkan sahnya pernikahan istri dengan laki-laki lain tersebut dan menolak dakwaan rujuk dari suami pertama dengan alasan tidak diberi nafkah dan rumah. Dari kasus ini, Muktamar memutuskan sebagaimana

---

[233]Ibrāhīm al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī*, vol. 2, h. 102.

jawaban pada Muktamar ke-2 yang tidak mengesahkan pernikahan itu, apabila suami pertama dapat mengajukan tanda-tanda yang terang. Namun apabila suami pertama tidak dapat membuktikan, maka sah nikahnya, dengan catatan apabila suami pertama yang mulai mendakwa dan istri tidak mengakui adanya rujuk. Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Zakariā al-Anṣārī dan al-Syirwānī.[234]

Kemudian pada Muktamar NU ke-14 di Magelang tahun 1939, dibahas tentang pengertian "Kejelekan" dalam hadis yang ada pada kitab *Qurrah al'Uyūn*: "Ditulis dalam pintu surga, "Kamu surga, dilarang masuk orang yang kikir dan dayyus." Sahabat bertanya, "Apa dayyus itu, ya Rasulullah." Rasulullah menjawab, "Yaitu orang yang mengetahui perbuatan kejelekan pada istrinya tetapi ia diam." Pertanyaannya, apa saja yang dimaksud kejelekan, apakah hanya perzinaan atau yang lainnya seperti bergaul bebas dengan lelaki lain. Muktamar menjawab bahwa, yang diartikan kejelekan, yaitu perzinaan atau yang dapat menjadikan perzinaan, seperti bergaul bebas. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Sirāj al-Munīr*.[235] Dibahas pula tentang hukum lelaki diberi nafkah oleh istrinya. Muktamar menjawab bahwa, apabila suaminya berkeyakinan, atau ada tanda-tanda bahwa istrinya senang hati memberikan nafkah dan bekerja, maka halal nafkah itu dimakan oleh suami, disamakan dengan mahar yang disebut dalam firman Allah, yang artinya: *"Jikalau mereka para istri senang hati untukmu, maka makanlah mahar itu dengan baik dan tulus."* Demikian pula halal seorang istri bekerja dengan seizin suami. Mengingat jawaban ini hanya merujuk pada firman Allah, maka jawaban ini bercorak *manhajī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[236]

Pada Muktamar NU ke-15 di Surabaya tahun 1940, dibahas tentang hukum percekcokan suami istri tidak dapat didamaikan, apakah dapat dianggap *siqāq* (persengketaan). Menurut Muktamar, yang demikian itu nyata *syiqāq* sehingga berlaku hukum *syiqāq* terhadap keduanya (suami-istri), dan dapat diadakan *ḥakamayn* (dua orang yang dipercaya untuk mengambil keputusan). Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat al-

---

[234]Zakariā al-Ansārī, *Asnā al-Maṭālib*, vol. 7, h. 255-256, Abdul Ḥamīd al-Syirwānī, *Hāsyiyah al-Syirwānī 'alā Tuḥfah al-Muḥtāj*, vol. 7, h. 177.

[235]Ali al-Azīzī, *al-Sirāj al-Munīr*, vol. 2, h. 196.

[236]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 145.

Maḥallī dan Zakaria al-Anṣārī.[237] Dibahas pula tentang hukum menikahi perempuan yang bukan pinangannya. Misalnya, seorang pemuda meminang putri yang muda namanya Aisyah, tetapi walinya mengatakan Fatimah, padahal Fatimah adalah nama putri yang tua. Kemudian pada waktu akad nikah, wali berkata, "Aku nikahkan padamu dengan anakku yang bernama Fatimah", lalu pemuda tersebut menjawab, "Aku menerima nikahnya Fatimah", dengan maksud yang terpenting yaitu yang muda. Menurut Muktamar, tidak sah nikahnya, karena perbedaan yang dimaksud wali dan calon suami. Keputusan dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibrāhīm al-Bājūrī.[238]

Kemudian dibahas tentang hukum menyaksikan gila untuk pembubaran nikah. Misalnya ada yang berkata, "Tidak sah menyaksikan gila untuk pembubaran nikah, kecuali kalau saksi itu dokter." Apakah benar perkataan itu, dan apakah sah penyaksian dokter kafir? Muktamar menjawab bahwa, perkataan itu benar, dan tidak sah persaksian dokter kafir. Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Mughnī al-Muhtāj*:[239]

ويشترط في الشاهد بالعيوب المعرفة بالطب كما حكاه الرافعي في التهذيب.

Artinya: "Disyaratkan bagi saksi tentang aib, mengetahui ilmu kedokteran, sebagaimana pendapat yang dikisahkan al-Rāfi'ī."

Redaksi *'ibārah* ini sudah menjawab pertanyaan pertama, tapi belum menjawab pertanyaan kedua terkait dengan hukum penyaksian dokter kafir.

Pada Konferensi Pengurus Besar Syuriyah NU ke-1 di Jakarta tahun 1960, dibahas tentang hukum *family planning*, yaitu perencanaan keluarga atau membatasi keturunan. Jawaban masalah ini diperici sebagai berikut: kalau dengan *'azl* (mengeluarkan sperma di luar rahim) atau dengan alat yang mencegah sampainya sperma ke rahim, seperti kondom, maka hukumnya makruh. Begitu juga, makruh hukumnya kalau *family planning* tersebut dengan meminum obat untuk menjarangkan kehamilan. Tetapi kalau dengan sesuatu yang memutuskan kehamilan sama sekali, maka hukumnya haram, kecuali

---

[237]Jalāludddīn al-Maḥalī, "Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn", pada *Hāsyiyatā Qulyūbī wa 'Umayrah,* vol. 3, h. 307, dan Zakariā al-Anṣārī, "Syarḥ at-Taḥrīr", pada *Ḥāsyiyah al-Syarqāwī 'alā al-Taḥrīr*, (Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), h. vol. 2, h. 273-274.

[238]Ibrāhīm al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī 'alā Ibn al-Qāsīm,* vol. 3, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 103.

[239]al-Khaṭīb al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, vol. 4, h. 420-421.

kalau ada bahaya. Umpamanya saja karena terlalu banyak melahirkan anak yang menurut pendapat para ahli hal ini dapat menjadikan bahaya, maka hukumnya boleh dengan jalan apa saja yang ada. Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Zakari al-Anṣārī, AbdurrAḥmad Bā'alawī, dan Ibrahin al-Bājūrī.[240]

Dibahas pula tentang hukum mengawini anak tiri, setelah ibu dari anak tiri tersebut ditalak. Jawabannya adalah, mengawini anak tiri itu tidak boleh, kalau dia sudah pernah bersetubuh dengan ibunya. Sebab termasuk mahram yang haram dinikahi. Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat dalam kitab *Fatḥ al-Mu'īn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*.[241] Kemudian dibahas pula tentang wali nikah bagi anak hasil dari *waṭi'* syubhat. Jawabannya adalah: wali nikah bagi anak perempuan hasil dari *waṭi'* syubhat adalah orang yang *waṭi'* itu sendiri. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat imam al-Syarqāwī.[242]

بخلاف ما لو زنى مكره بطائعة فإنه لا يجب عليها عدة ولا يثبت بوطئه نسب إلى أن قال وفارق الشبهة بأن ثبوت النسب فيه إنما جاء من جهة الظن الواطئ.

Artinya: "Berbeda jika sesorang dipaksa berzina dengan wanita, maka wanita tersebut tidak harus beriddah dan persetubuhan yang terjadi tidak menyebabkan nasab (garis keturunan)... berbeda dengan seseorang yang bersetubuh karena syubhat (keliru dan tidak sengaja) karena adanya penetapan nasab dengan persetubuhan tersebut adalah karena berdasarkan dugaan orang yang menyetubuhinya (bahwa yang disetubuhi adalah istrinya sendiri)".

Tentu *'ibārah* di atas tidak menjelaskan secara spesifik kaitannya dengan wali nikah bagi anak yang dihasilkan dari *waṭi'* syubhat, namun jika dianalisis dari *'ibārah* tersebut, bahwa anak dari hasil *waṭi'* syubhat tersebut dianggap sebagai nasab dari yang me-*waṭi'*, maka secara otomatis orang yang me-*waṭi'* berhak menjadi wali nikah dari anak hasil *waṭi'*.

Lalu dibahas pula tentang iddah seorang gadis yang sudah lama tidak haid, yang jawabannya ditafsil: (a) apabila putusnya haid tersebut karena illat/sakit yang diketahui, maka tidak boleh dikawin sehingga

---

[240]Zakari al-Anṣārī, *Asnā Maṭālib*, vol. 3, 186, Abdurrahmān Bā'alawī, *Ghāyah Talkhīṣ al-Murād min Fatāwā Ibn Ziyād*, (Indonesia: Syirkah Nur Asia, t.th.), h. 247, dan Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hāsyiyah al-Bājūrī*, vol. 2, h. 95.

[241]Zaynuddīn al-Malībārī dan al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *Fatḥ al-Mu'īn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, (Beirūt:Dār al-Fikr, 2002), h. 335-336.

[242]al-Syarqāwī, *Ḥāsyiyah al-Syarqāwī 'alā al-Taḥrīr*, vol. 2, h. 314.

suci dari 3 haid, atau telah sampai umur putus haid lalu beriddah beberapa bulan (4 bulan sepuluh hari); (b) apabila putusnya tidak karena illat/sakit yang diketahui hingga dapat iddah lagi, juga tidak boleh kawin hingga haid atau sampai umur putus darah kemudian menjalankan iddah *qurū'* (suci). Menurut pendapat yang kuat dari mazhab Syāfi'ī, juga menurut *qaul qadīm* yaitu mazhab Mālikī dan Ḥanbalī, supaya menunggu selama sembilan bulan untuk mengetahui kekosongan rahimnya. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Zaynuddīn al-Malībārī dan Bā'alawī.[243]

Kemudian dibahas tentang perempuan (yang ditalak) melahirkan anak sebelum lewat empat tahun. Jawaban Konbes merujuk pada hasil Muktamar NU ke-5 dan ke-12, adalah anak tersebut dapat dipertemukan dengan lelaki yang mentalak, apabila istri tersebut belum bersuami lagi yang memungkinkan anak tersebut hasil dari suami yang kedua. Tetapi kalau suami yang mentalak mengucapkan *li'ān* dengan meniadakan anaknya, maka anak tersebut tidak dapat dipertemukan dengan suami yang mentalak.[244] Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*. Permasalah ini tentu tidak produktif karena sudah dibahas tiga kali dengan jawaban yang sama, yang seharusnya tidak perlu dibahas lagi, tinggal disodorkan hasil jawaban pada Munas terdahulu. Dibahas pula tentang hukum orang Islam kawin dengan perempuan kafir. Jawabannya adalah, tidak boleh (haram) dan tidak sah, pernikahan seorang muslim dengan wanita non muslim selain *kitābiyyah* murni, seperti penyembah berhala, majusi atau salah satu dari kedua orang tuanya beragama seperti itu. Apabila wanita non muslim itu *kitābiyyah* murni, yaitu Wanita israiliyah, maka Wanita tersebut halal bagi orang Islam untuk dinikai, selama nenek moyangnya tidak memeluk agama israiliyah itu setelah diganti dengan syariat lain (*mansūkh*). Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Tuḥfah al-Ṭullāb* dan *Hāsyiyah al-Syarqāwī*.[245]

Pada Muktamar NU ke 23 di Solo tahun 1962, dibahas tentang terjemah akad nikah, yaitu terjemah dari "*ankahtuka wa zawwajtuka*"

---

[243]Zaynuddīn al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn* pada *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 4, h. 49-50.

[244]Abdurahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, 236, dan Ibn Hajar al-Haytamī, "Tuḥfah al-Muhtāj" pada *Hāsyiyah al-Syirwānī*, vol. 7, h. 243.

[245]Zakariā al Anṣārī dan Abdullah al-Syarqāwī, *Tuḥfah al-Ṭullab bi Syarḥ al-Taḥrīr* dan Ḥāsyiyah al-Syarqāwī, vol. 2, (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), h. 237-240.

dengan bahasa Indonesia "saya nikahkan engkau atau engkau saya nikahkan", sebab seakan-akan calon suami yang dinikahkan oleh wali, padahal sebenarnya yang dinikahkan adalah putri perempuannya. Demikian pula terjemah dari "*qabiltu nikahaha*" dengan bahasa Indonesia "saya terima nikahnya", sebab seolah-olah perempuan yang menikahi laki-laki, padahal lelakinya yang menikahi perempuan. Jawaban Muktamar adalah, terjemah tersebut sudah betul karena calon suami menikahi perempuan calon istinya, juga perempuan pun menikahi laki-laki calon suaminya, sebagaimana pendapat yang lebih kuat seperti dalam surah al-Nisā' ayat 21, surah al-Baqarah ayat 221, 230, dan 231. Oleh karena yang dirujuk semuanya adalah al-Qur'ān, maka metode yang digunakan bercorak *manhajī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[246]

Pada Muktamar NU ke-25 di Surabaya 1971, dibahas tentang hukum mengumpulkan air susu dari beberapa ibu untuk dikirimkan kepada bayi-bayi yang dirawat di rumah sakit, apakah dapat menyebabkan mahram susuan (*raḍā'*). Muktamar menjawab bahwa, pengumpulan susu oleh pihak rumah sakit dari kaum ibu yang diberikan kepada bayi-bayi yang dirawat dalam rumah sakit tersebut dapat menjadikan mahram raḍā' dengan syarat: (a) perempuan yang diambil air susunya itu masih dalam keadaan hidup, dan (kira-kira) berusia 9 tahun qamariyyah; (b) bayi yang diberi air susu tersebut, belum mencapai umur dua tahun; (c) pengambilan dan pemberian air susu tersebut, sekurang-kurangnya lima kali; (d) air susu tersebut harus dari perempuan tertentu; dan (e) semua syarat yang disebutkan di atas harus benar-benar yakin (nyata). Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat dalam kitab *I'ānah al-Ṭālibīn* dan *al-Mīzān al-Kubrā*.[247]

Pada Munas NU di Sukorejo Situbondo tahun 1983, dibahas tentang hukum *tabannī* (adopsi), yaitu mengangkat anak orang lain untuk diperlakukan, dijadikan, dan diakui sebagai anak sendiri (*walad al-ṣulbi au raḍā'*). Jawaban hukumnya adalah tidak sah, dengan mengutip sabda Nabi.[248] Qatādah mengatakan bahwa, siapapun tidak boleh berkata tentang Zayd bin Haritsah "Zayd bin Muhammad." Jika seseorang dengan sengaja mengatakan seperti itu, maka ia telah

---

[246]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkam al-Fuqahā'*..., h. 345-346.

[247]Muhammad Syaṭā al Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 287, Abdul Wahhab al-Sya'rānī, *al-Mīzān al-Kubrā*, vol. 2, h. 138.

[248]Ali bin Muhammad al-Khāzin, *Lubab al-Ta'wil fī Ma'ānī al-Tanzīl*, vol. 3, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), h. 409.

maksiat, dan barangsiapa bermaksiat kepada Allah dan Rasul-Nya, maka niscaya ia tersesat dengan kesesatan yang sangat jauh.[249] Walaupun jawaban di atas menggunakan hadis Nabi, namun tetap dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* karena merujuk pada pendapat al-Khāzin dan al-Baghawī.

Pada Muktamar NU ke-28 di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogjakarta tahun 1989, dibahas tentang hukum nikah antara dua orang berlainan agama di Indonesia. Jawaban hukumnya adalah, nikah yang demikian tidak sah, sebagaimana telah diputuskan pada Muktamar NU tahun 1962 dan Muktamar *Ṭarīqah Mu'tabarah* tahun 1968. Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan rujukan sama dengan jawaban Muktamar sebelumnya.[250] Tentu, seharusnya pembahasan ini tidak perlu diangkat kembali, apalagi rumusan hukumnya sama. Tinggal penanya disodorkan hasil keputusan Muktamar sebelumnya yang telah membahas status hukum yang sama. Dibahas pula tentang akad nikah dengan mahar *muqaddam* (terlebih dahulu) sebelum akad, yang jawaban hukumnya adalah sah, baik akad nikahnya maupun maharnya. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn*, *Fatḥ al-Mu'īn*, *al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā*, dan kitab lainnya.[251]

Dibahas pula tentang kedudukan talak di pengadilan agama dan kaitannya dengan talak di luar pengadilan agama, baik mengenai hitungan talak dan penetapan iddahnya. Muktamar menjawab secara tafsil: (a) apabila suami belum menjatuhkan talak di luar pengadilan agama, maka talak yang dijatuhkan di depan hakim agama itu dihitung talak yang pertama dan sejak itu pula dihitung iddahnya; (b) jika suami telah menjatuhkan talak di luar pengadilan agama, maka talak yang dijatuhkan di depan hakim agama itu merupakan talak yang kedua dan seterusnya jika masih dalam waktu iddah *raj'ī*. Sedangkan perhitungan iddahnya dimulai dari jatuhnya talak yang pertama dan selesai setelah berakhirnya iddah yang terakhir yang dihitung sejak jatuhnya talak

[249]Abū Muhammad al-Baghawī, "Ma'ālim al-Tanzīl", pada *Lubab al-Ta'wil fī Ma'ānī al-Tanzīl*, vol. (Beirūt: Dār al-Fikr, 1979), h. 230.

[250]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 434-438, dengan beberapa penambahan refensi lainnya seperti *al-Umm*, *al-Faiḍāt al-Rabbāniyyah*, *al-Majmū'* dan *Tanwīr al-Qulūb*.

[251]Lihat: *Bughyah al Mustarsyidīn*, h. 214, *Fatḥ al-Mu'īn*, pada *I'ānah al-Ṭālibīn*, 3/355, *al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā*, 4/111, *Tuḥfah al-Muḥtāj*, 7/378, *Kanz al-Rāghibīn*, 3/254, *Asnā al-Maṭālib*, 3/301, *al-Bujayrimī 'alā al-Iqnā'*, 3/392, dan *al-Syarqāwī*, 1/264.

yang terakhir tersebut; (c) jika talak yang di depan hakim agama dijatuhkan setelah habis masa iddah atau di dalam masa iddah *bā'in*, maka talaknya tidak diperhitungkan; (d) jika talak di depan hakim agama itu dilakukan karena terpaksa (*mukrah*) atau sekedar mencerikatan talak yang telah diucapkan, maka tidak diperhitungkan juga. Keputusan masalah ini juga bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk beberapa kitab.[252]

Kemudian dibahas pula tentang kedudukan iddah seorang wanita yang sebelum berakhir masa iddahnya, ternyata rahimnya tidak berisi janin. Muktamar menjawab bahwa, kedudukan iddahnya tidak berubah sebagaimana yang telah ditentukan oleh *naṣ* syara' walaupun rahimnya diketahui kosong dari janin. Sebab tujuan iddah itu bukan hanya semata-mata untuk mengetahui kekosongan rahimnya dari janin, tetapi ada unsur *ta'abbud*-nya dan rasa duka cita. Keputusan masalah ini juga bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk beberapa kitab.[253] Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 4.3.

Tabel 4.3
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode
dan Jenis Masailnya di Bidang Pernikahan (*Munākahāt*)

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	43	89,6 %	*Wāqi'iyyah*	41	85,4 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-	-	*Mauḍū'iyyah*	7	14,6 %
3	*Ilḥāq*	2	4,2 %	*Qānūniyyah*		-
4	*Manhajī*	2	4,2 %			
5	Non Metode	1	2 %			
Jumlah		**48**	**100 %**	**Jumlah**	**48**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Waris

Pada Muktamar ke-13 di Menes Banten tahun 1938, dibahas tentang hukum memberikan sesuatu kepada sebagian ahli waris tanpa ijab qabul, bahkan pemberiannya melalui perantara yang lain.

[252]Lihat: "Fatḥ al-Mu'īn", pada *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 4, h. 4, *Nihāyah al-Zayn*, 321 dan 328, "Tuḥfah al-Muḥtāj", pada *Hāsyiyatā al-Syirwānī wa al-'Ubbādī*, vol. 8, h. 52-53, "Fatḥ al-Mu'īn", pada *Tarsyīh al-Mustafīdīn*, 347, dan *Bughyah al Mustarsyidīn*, h. 231.

[253]Lihat: *Ḥāsyiyah al-Bājūrī*, vol. 2, h. 173, *Nihāyah al-Zayn*, h. 328, "Fatḥ al-Mu'īn", pada *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 4, h. 37-38, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir*, h. 268, *Mughnī al-Muḥtāj*, vol. 3, h. 383, *Ḥāsyiyah al-Qulyūbī*, vol. 4, h. 41, "Fatḥ al-Mu'īn", pada *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 38, *Hāsyiyah al-Bujayrimī 'alā al-Iqnā'*, vol. 4, h. 25, *Tuḥfah al-Muḥtāj*, vol. 2, 230, dan *Bughyah al Mustarsyidīn*, h. 236.

Muktamar menjawab bahwa, pemberian tersebut tidak sah, karena belum mencukupi syaratnya. Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Mu'īn*.[254] Kemudian pada Muktamar ke-14 di Magelang tahun 1939, dibahas tentang hukum mengkhususkan hak milik untuk anak tertuanya. Menurut Muktamar, model seperti itu tidak boleh dimiliki putra-putri tertuanya, melainkan harus dibagi kepada para ahli waris sesuai dengan yang ditetapkan oleh agama. Praktik seperti di atas tidak boleh dilaksanakan kecuali apabila semua ahli waris yang dewasa dapat mengizinkan pelaksanaan tersebut. Kemudian apabila hal itu dianggap pemberian orang tua, maka syarat-syarat pemberian harus ditentukan. Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Mu'īn*.[255]

Pada Konferensi ke-1 di Jakarta tahun 1960, dibahas tentang membagi waris secara gono-gini, yang jawaban hukumnya adalah diperbolehkan dengan jalan perdamaian antara para ahli waris, tidak atas ketentuan dari Allah. Sedangkan perdamaian mereka hendaknya menurut yang diterangkan dalam *Hāmisy* (pinggir) kitab *Syarqāwī* bab *Syirkah*, yaitu tidak boleh dilakukan gono-gini tanpa mendapat persetujuan sebagian ahli waris, atau di antara ahli warisnya terdapat *mahjūr*. Persoalan dalam masalah ini sudah dibahas pada Muktamar ke-1 tahun 1926, sehingga secara dalil dapat merujuk pada hasil keputusan Muktamar tersebut dan metode yang digunakan bercorak *qaulī* sebagaimana corak metode yang digunakan dalam menjawab persoalan gono-gini pada Muktamar ke-1, dan bersifat *wāqi'iyyah*.[256] Kemudian pada Muktamar ke-28 di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta tahun 1989, dibahas tentang kedudukan hak cipta dalam hukum waris. Muktamar memutuskan bahwa, kedudukan hak cipta dalam hukum waris adalah termasuk *tirkah* sekalipun harta almarhum yang lain sudah lama dibagi. Adapun kaitannya dengan zakat adalah seperti halnya *māl* (harta) biasa. Keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada definisi *tirkah* secara umum, tanpa spesifik menjelaskan hukum hak cipta. Namun sayangnya, *'ibārah* yang dirujuk belum mengakomodir

---

[254]Zaynuddīn al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn*, h. 84.

[255]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", pada *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 142, 147, dan 153.

[256] Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 321.

tentang masalah zakat dari hak cipta tersebut.[257] Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 4.4.

Tabel 4.4
Frekuansi dan Persentase
Penggunaan Metode dan Jenis Masailnya di Bidang Waris

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	3	75 %	*Wāqi'iyyah*	4	100 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-	-	*Mauḍū'iyyah*	-	-
3	*Ilḥāq*	1	25 %	*Qānūniyyah*		
4	*Manhajī*	-	-			
5	Non Metode	-	-			
Jumlah		**4**	**100 %**	**Jumlah**	**4**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Jual Beli & Rekayasa Ekonomi

Pada Muktamar NU ke-2 tahun 1927, dibahas tentang hukum menerima gadai dengan mengambil manfaatnya. Misalnya sebidang tanah yang digadaikan, kemudian diambil hasilnya dengan tanpa syarat pada waktu akad diadakan, baik sudah menjadi kebiasaan atau sebelum akad memakai syarat atau dengan perjanjian tertulis, tetapi tidak dibaca pada waktu akad. Menurut Muktamar, dalam masalah ini terdapat tiga pendapat dari para ahli hukum (ulama): (a) haram, sebab termasuk hutang yang dipungut manfaatnya (rente); (b) halal, sebab tidak adanya syarat pada waktu akad. Alasannya, adat yang berlaku itu tidak termasuk syarat; dan (c) *syubhāt* (tidak jelas halal haramnya) sebab para ahli hukum berselisih pendapat. Adapun Muktamar memutuskan, bahwa yang lebih berhati-hati ialah pendapat yang pertama (haram).[258] Oleh karena itu, jawaban dalam masalah ini bercorak *taqrīr jamā'ī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan memilih salah satu dari tiga pendapat tersebut.[259]

Dibahas tentang jual beli "Sende", yaitu menjual barang dengan perjanjian sebelum akad, bahwa barang tersebut akan dibeli lagi dengan harga tertentu. Keputusan Muktamar adalah, jual beli tersebut hukumnya sah, asal perjanjian tersebut tidak dalam akad atau tidak di

---

[257]Lihat: Qulyūbī, "Ḥāsyiyah Qulyūbī", pada *Ḥāsyiyatā Qulyūbī wa 'Umayrah,* vol. 3, h. 135, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 155 dan 223. Lihat juga: *Futūḥāt al-Wahhāb/Ḥāsyiyah al-Jamal*, vol. 4, h. 403.

[258]al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir*, h. 86, dan Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", pada *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 53.

[259]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 30.

dalam majelis *khiyār*, dan bagi pembeli wajib menepati janji, dan jual beli tersebut namanya *"bay' al-'uhdah"* (jual beli dengan janji). Jawaban masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Tarsyīḥ al-Mustafīdīn*.[260] Kemudian dibahas pula tentang hukum membeli barang yang belum diketahui sebelum akad, misal susu (Milk) dalam kaleng, bawang merah dalam tanah, dan lain semacamnya. Muktamar menjawab bahwa, jual beli tersebut hukumnya sah menurut imam Syāfi'ī, Mālikī, dan Ḥanafī. Tetapi imam Syāfi'ī dalam *qaul jadīd*-nya menghukumi tidak sah. Jawaban ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Syarḥ Sullam al-Taufīq*.[261]

Di samping itu, dibahas pula tentang hukum membeli barang seharga Rp 0. 50,-, dengan menyerahkan uang satu rupiah, kemudian menerima barang dengan pengembalian Rp. 0,50,-. Menurut Muktamar, jual beli tersebut hukumnya sah dengan mengutip pendapat imam Syāfi'ī, dan sebagian ulama Mālikī.[262] Jawaban dalam masalah ini bercorak *ilḥāqi* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada kasus pertukaran riyal atau dinar. Misalnya dalam kitab al-Umm:[263]

لو باعه ثوبا بنصف دينار فأعطاه دينارا وأعطاه صاحب الثوب نصف دينار ذهبا لم يكن بذلك بأس لان هذا بيع حادث غير البيع الاول.

Artinya: "Seandainya penjual menjual baju kepada seorang pembeli dengan harga setengah dinar, kemudian pembeli memberi uang satu dinar, dan pemilik baju kemudian memberinya setengah dinar emas, maka yang demikian itu tidak mengapa, karena (penyerahan setengah dinar dari penjual) ini merupakan penjualan yang baru, bukan penjualan yang pertama."

Dibahas juga tentang hukum jual beli mercon untuk berhari raya atau pengantin dan lain sebagainya. Muktamar menjawab bahwa, jual beli mercon adalah sah, dengan alasan karena ada maksud baik, berupa adanya perasaan gembira menggembirakan hati dengan suara petasan itu.[264] Semua kitab referensi yang dijadikan rujukan dari jawaban

---

[260]'Alawī as-Saqqāf, *Tarsyīḥ al-Mustafīdīn*..., h. 226.

[261]Muhammad Nawawī al-Jāwī, *Mirqāh Ṣu'ūd al-Taṣdīq Syarḥ Sullam al-Taufīq,* (Semarang: Usaha Keluarga, t.th.), h. 53.

[262]Muhammad Alī al-Mālikī, *Syams al-Isyrāq fī Ḥukmi al-Ta'ammul bī al-Arwāq,* (Mesir: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1921), h. 14.

[263] Muhammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Umm,* vol. 3, (Mesir: Maṭba'ah al-Fanniyah al-Muttaḥidah, 1961), h. 32.

[264]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", dalam *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 71, Ibn Qāsim al-Ghazzī, *Fatḥ al-Qarīb* dalam *Ḥāsyiyah al-Bājūrī,* vol. 1, h. 340-341, Sulaymān al-Jamal, *Ḥāsyiyah al-Jamal ala Fatḥ al-Wahhāb,* vol. 3, h. 24, Ali al-Syibramalisi, "Ḥāsyiyah Ali al-Syibramalisī", dalam *Nihayah al-Muḥtāj,* vol. 3, h. 381.

pertanyaan di atas, tak satupun yang menyebut secara spesifik hukum mercon. Misalnya dalam kitab *I'ānah al-Ṭālibīn* disebutkan:

وأما صرفه في الصدقة، ووجوه الخير، والمطاعم، والملابس، والهدايا التي لا تليق به، فليس بتبذير. (قوله: فليس بتبذير) أي على الأصح، لأن له في ذلك غرضا صحيحا، وهو الثواب، أو التلذذ. ومن ثم قالوا: لا سرف في الخير، كما لا خير في السرف.

Artinya: "Adapun mempergunakan atau menyalurkannya pada sedekah dan berbagai jalur kebaikan, makanan, pakaian dan hadiah yang tidak layak baginya, maka tidak termasuk mubadzir menurut pendapat yang lebih benar, karena dalam hal demikian itu, ia bertujuan baik, yakni ingin memperoleh pahala dan bersenang-senang. Oleh karenanya, mereka mengatakan bahwa tiada berlebihan dalam kebaikan dan tiada kebaikan dalam berlebihan."[265]

Demikian juga rujukan dari kitab *Fatḥ al-Qarīb* hanya menjelaskan secara umum transaksi yang dibolehkan apabila memenuhi syarat jual beli.[266] Baru kemudian dalam kitab *Hāsyiyah al-Jamal* terlihat dengan jelas bahwa hukum mercon di-*ilḥāq*-kan kepada hukum rokok. Dalam kitab tersebut dijelaskan:

والحق في التعليل أنه (أي الدخان) منتفع به في الوجه الذي يشترى له وهو شربه إذ هو من المباحات لعدم قيام دليل على حرمته فتعاطيه انتفاع به في وجه مباح ولعل ما في حاشية الشيخ مبني على حرمته وعليه فيفرق بين القليل والكثير كما علم مما ذكرناه فليراجع اهـ.

Artinya: "Dan yang benar dalam *ta'līl*, bahwa rokok itu bermanfaat sesuai dengan tujuan dibelinya yaitu menghisapnya, dan mengingat rokok itu termasuk barang mubah karena tidak ada dalil yang mengharamkannya, maka mengkonsumsinya berarti memanfaatkannya dengan cara yang mubah. Mungkin penjelasan yang terdapat dalam Ḥāsyiyah al-Syaikh (al-Ramlī), berangkat dari hukum haram. Atas dasar ini, harus dibedakan antara yang banyak dan yang sedikit, seperti telah diketahui dari penjelasan yang kami sebutkan. Karena itu, ia hendaknya mengkaji ulang."[267]

Demikian juga rujukan kitab *Ḥāsyiyah 'Alī al-Syibramalisī* menjelaskan hukum bolehnya jual beli rokok karena termasuk barang yang suci dan bermanfaat sama seperti memanaskan air dan berteduh dengannya (asap-pen).[268] Oleh karena itu, jawaban dalam masalah ini bercorak *ilḥāqi* dan bersifat *wāqi'iyyah.*

---

[265]al-Bakrī Muḥammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 71.

[266]Ibn Qāsim al-Ghazzī, *Fatḥ al-Qarīb* dalam Ḥāsyiyah al-Bājūrī, vol. 1, (Singapura: Sulaymān Mar'ī, t.th.), h. 340-341.

[267]Sulaymān al-Jamal, *Ḥāsyiyah al-Jamal*..., vol. 3, h. 24.

[268]'Alī al-Syibramalisī, "Ḥāsyiyah 'Alī al-Syibramalisī", dalam *Nihāyah al-Muhtāj*, h. 381.

Pada Muktamar NU ke-3 di Surabaya tahun 1928, dibahas tentang hukum membeli dinar emas dengan harga rupiah/uang kertas. Muktamar memutuskan dengan diperinci sebagai berikut: apabila dengan perjanjian pembayaran dengan perak, atau tidak dengan perjanjian apa-apa, maka hukumnya tidak sah, karena termasuk riba *nasā'ī* (tempo). Apabila dengan perjanjian pembayaran dengan uang kertas, maka hukumnya sah dan tidak termasuk riba. Sebagai catatan, demikian itu yang dimaksud dengan rupiah adalah rupiah perak, sebagaimana pada waktu Muktamar ke-3. Tetapi pada masa sekarang rupiah itu berarti uang kertas, maka hukumnya tidak riba apabila tidak ada perjanjian lain. Jawaban dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah,* dengan merujuk pada kitab *Syams al- Isyrāq*.[269]

Kemudian dibahas pula tentang hukum pembelian secara rembus/inden, yaitu pesanan atas barang tertentu yang dikirim melalui pos dengan harga tertentu dan harus dibayar sebelum menerima dan melihat barang tersebut. Menurut pendapat yang lebih terang dalilnya (*aẓhar*), bahwa pemberian secara remburs itu tidak sah. Sedangkan pendapat kedua menyatakan sah, dengan ketetapan hak pilih bagi pembeli (*khiyār*) atas barang tersebut sekalipun telah sesuai dengan permintaannya. Jawaban dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah,* dengan merujuk pada kitab *Mughnī al-Muḥtāj*.[270] Lalu dibahas tentang hukum pinjam sepotong kain lalu dikembalikan dengan uang seharga kain tersebut. Jawaban Muktamar adalah boleh (sah), karena yang demikian itu merupakan *kināyah* jual beli. Jawaban dalam masalah ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah,* dengan menganalogikan pada dalil umum dalam kitab *al-Qulyūbī*:[271]

ما كان صريحا في بابه ولم يجد نفاذا في موضوعه كان كناية في غيره.

Artinya: "Apa yang jelas pada babnya dan tidak ada peluang hal lain pada temanya, maka itu merupakan *kināyah* pada lainnya."

Pada Muktamar ke-4 di Semarang tahun 1929, dibahas tentang hukum penukaran uang ringgit perak dengan sepuluh uang talenan (dari perak). Muktamar menjawab bahwa, penukaran tersebut di atas termasuk jual-beli *"muddu-'ujwah"* (campuran), yang menurut pendapat imam Mālik, imam Syāfi'ī dan imam Ḥanbali hukumnya tidak boleh.

---

[269]Muhammad Alī al-Mālikī, *Syams al-Isyrāq fī Ḥukmi al-Ta'ammul bi al-Arwāq,* (Indonesia: Rabithah Ma'ahid al-Islamiyah, t. th.), h, 96-97.

[270]Muhammad al-Khaṭīb al-Syarbinī, *Mughnī al-Muḥtāj 'alā al-Minhāj,* vol. 2, h. 26.

[271]Syihābuddīn al-Qulyūbī, *Ḥāsyiyah al-Qulyūbī,* vol. 3, h. 236.

Sementara menurut imam Abū Ḥanīfah hukumnya boleh. Jawaban dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah,* dengan merujuk pada kitab *al-Mizān al-Kubrā*.[272] Dibahas pula tentang hukum penerima gadai mengambil manfaat setelah akad gadai selesai, padahal tidak ada ketentuan apapun di waktu akad atau di waktu *khiyār*. Jawaban Muktamar hal tersebut hukumnya boleh, dan tidak boleh diminta kembali. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah*.[273]

Kemudian dibahas pula tentang hukum disuruh membeli sesuatu, lalu dibelikan barang lain. Muktamar memutuskan bahwa, apabila ada tanda-tanda yang menunjukkan, bahwa yang dimaksudkan itu barang tertentu dengan sungguh-sungguh atau ditentukan, maka pesuruh tidak boleh membeli barang lainnya. Tetapi apabila diketahui, bahwa maksudnya memberi kebebasan sebagaimana biasanya, maka pesuruh boleh membeli barang sesukanya. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Ḥāsyiyah al-Syarwānī*.[274] Lalu dibahas pula tentang hukum pakaian di tangan penjahit sampai lama sebab pemiliknya pergi. Muktamar menjawab bahwa, apabila tukang penjahit atau tukang penatu telah menerima ongkosnya, maka pakaian tersebut hukumnya sebagai barang titipan. Namun, apabila belum dibayar ongkosnya, maka pakaian itu menjadi gadaian yang diperhitungkan atas ongkosnya tersebut. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada kasus baju yang ditinggal di pemandian sebagaimana dalam kitab *Ḥāsyiyah al-Bujayrimī*:[275]

فلا ضمان على صاحب الحمام إذا وضع إنسان ثيابه في الحمام ولم يخفظه عليها كما هو الواقع الآن ح ل أي وإن فرط في حفظها بخلاف ما إذا ستحفظه وقبل منه وأعطاه أجرة لحفظها فيضمنها إن فرط كأن نام أو غاب ولم يستحفظ من هو مثله وإن فسدت الإجارة.

Artinya: "Pemilik pemandian tidak harus mengganti baju yang diletakkan seseorang tanpa memintanya untuk menjaganya sebagaimana yang terjadi sekarang ini. Begitu pendapat al-Ḥalabī. Yakni meskipun pemilik pemandian tersebut teledor dalam menjaganya. Berbeda jika pemilik baju memang memintanya untuk menjaganya dan pemilik pemandian menerimanya, maka ia harus menggantinya seperti yang hilang jika ia teledor, seperti ketiduran atau

---

[272]Abdul Wahhāb al-Sya'ranī, *al-Mīzān al-Kubrā,* vol. 2, h. 68.
[273]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyah,* vol. 2, h. 280.
[274]al-Syīrwānī, *Ḥāsyiyah al-Syīrwānī…,* vol. 6, h. 301.
[275]al-Bujayrimī, *Ḥāsyiyah al-Bujayrimī ala al-Khaṭīb,* vol. 3, h. 303.

ditinggal bepergian tanpa meminta orang lain untuk menjaganya, meskipun akad sewa tersebut fasid."

juga seperti tukang setrika dalam kitab *I'ānah al-Ṭālibīn*:[276]

والمعنى: يجوز لنحو القصار حبس الثوب عنده قبل استيفائه الاجرة، لانه مرهون بأجرته.

Artinya: "Yakni, diperbolehkan bagi tukang setrika menahan baju orang lain yang ada padanya sebelum mendapat bayaran, karena baju tersebut tergadai dengan upahnya."

Dibahas pula tentang hukum barang ditarik kembali sebab cicilannya belum lunas, dan uang angsurannya pada bulan-bulan yang lalu dianggap sebagai ongkos persewaan. Muktamar menjawab bahwa, jual beli tersebut hukumnya sah, asalkan penarikan kembali tidak ditentukan (menjadi syarat) di dalam waktu akad atau di dalam waktu *khiyār*. Apabila ditentukan di waktu akad atau di waktu *khiyār*, hukumnya tidak sah. Sebagaimana diketahui dalam kitab-kitab fikih. Walaupun jawaban masalah ini dapat ditemukan dalilnya dalam kitab-kitab fikih, namun karena Muktamar tidak mencantumkan rujukan satu kitab pun, sehingga metode yang digunakan dikategorikan tidak jelas (non metode) dan bersifat *wāqi'iyyah*.[277] Kemudian dibahas pula tentang hukum menambah harga barang dari ketentuan, misalnya seorang wakil menjual barang seharga Rp. 55,- dengan ketentuan ia mendapat persen Rp. 2,-. Kemudian barang tersebut dijual dengan harga Rp. 60,- (laba Rp. 5,-), siapakah yang berhak menerima keuntungan tersebut. Jawaban Muktamar adalah, keuntungan tersebut menjadi hak pemilik barang, bukan hak wakilnya. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Syarḥ al-Maḥallī* dan *Futūḥāt al-Wahhāb*.[278]

Kemudian dibahas tentang orang yang menggarapkan tanahnya dengan ketentuan setiap hektar membayar Rp. 10,- kepada petani penggarap, dan petani penggarap juga harus membersihkan padi dan menjemurnya. Muktamar memutuskan bahwa hal semacam itu tidak boleh, karena pekerjaan membersihkan padi dan menjemur itu tidak termasuk pekerjaan menggarap sawah. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Qarīb*.[279] Dibahas pula tentang hukum menyewa tanah yang di dalamnya ada

---

[276]Muḥammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 118.

[277]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 77.

[278]Jalāluddīn al-Maḥallī, *Syarḥ Maḥallī 'ala Minhāj*, vol. 2, (Indonesia: al-Haramayn, t.th.), h. 42, dan al-Jamal, *Futūḥāt al-Wahhāb,* vol. 3, h. 348.

[279]Ibn Qāsim al-Ghazzi, *Fatḥ al-Qarib* pada *Hāmisy Ḥāsyiyah al-Bājūrī,* vol. 2, h. 26.

pohon yang tumbuh, kemudian menyewa tanahnya dengan persewaan yang ditentukan. Menurut Muktamar, hal tersebut tidak sah karena tanah tersebut adalah hak pembeli, bukan hak penjual. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Mu'īn*.[280]

Kemudian dibahas tentang hukum menggarapkan tanah orang Islam kepada orang kafir dengan bagi hasil, dan benihnya dari pihak penggarap (*mukhābarah*). Apakah wajib membayar zakat atas hasilnya jika mencapai niṣāb? Muktamar memutuskan bahwa hal tersebut tidak wajib zakat, karena zakat itu diwajibkan kepada pemilik benih. Sedangkan dalam kasus ini, pemilik benihnya adalah orang kafir, dan kewajiban zakat itu disyaratkan harus Islam. Sebagaimana diketahui dalam kitab-kitab fikih. Namun karena tidak mencantumkan rujukan dari kitab apapun, maka jawaban masalah ini dikategorikan tidak jelas metodenya (non metode) dan bersifat *wāqi'iyyah*.[281] Lalu dibahas tentang hukum membeli buah-buahan di atas pohon dalam waktu yang ditentukan, seperti buah jeruk dan sebagainya dengan ketentuan mengambilnya tiga kali. Muktamar menjawab bahwa, pembelian tersebut hukumnya tidak sah karena terdapat sebagian buahnya yang belum masak. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Tuḥfah al-Muḥtāj*.[282]

Pada Muktamar ke-5 di Pekalongan tahun 1930, dibahas tentang uang hasil sewa kursi untuk pertunjukan yang tidak dilarang oleh agama. Muktamar memutuskan bahwa uang tersebut halal, asal pertunjukannya tidak dilarang oleh agama, seperti perlombaan yang tidak dilarang. Sedangkan pertunjukan yang dilarang oleh agama tidak diputuskan oleh Muktamar, karena para ulama berselisih pendapat dan tidak ada dalil *naṣ* yang tegas yang menghalalkan atau mengharamkannya. Oleh karena tidak merujuk pada kitab apapun, maka jawaban dalam masalah ini dikategorikan tidak jelas metodenya (non metode) dan bersifat *wāqi'iyyah*.[283]

Dibahas pula tentang hukum membeli emas dengan uang kertas. Muktamar memilih pendapat yang mengesahkan jual beli dengan uang kertas tersebut karena menganggap bahwa uang kertas itu termasuk benda, sehingga tidak diharuskan persamaan timbal-terima

---

[280] al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn* pada *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, h. 42-43.

[281] Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 79.

[282] Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfah al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minhāj* pada *Hāmisyi* Abdul Hamid al-Syīrwānī, *Ḥāsyiyah al-Syīrwānī,* vol. 4, h. 461 dan 469.

[283] Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 82.

(*muqābaḍah*). Walaupun dalam jawaban ini Muktamar memilih pendapat yang mengesahkan, namun metode yang digunakan tetap bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan alasan karena yang dilakukan Muktamar bukan mentarjih dua pendapat melainkan menerima hasil tarjihan dalam kitab *Syams al-Isyrāq*.[284]

Kemudian dibahas pula tentang hukum membeli rumah dengan catatan supaya diselesaikan sesuai dengan gambar. Muktamar menjawab bahwa, hal tersebut tidak boleh (tidak sah sesudahnya atau sebelum tetapnya jual-beli). Tetapi jika ketentuan tersebut ditentukan di dalam akad atau bila membeli yang sudah ada dan penjelasaanya diperhitungkan dengan ongkos sepantasnya, maka hukumnya boleh (sah). Oleh karena tidak merujuk pada kitab apapun, maka jawaban dalam masalah ini dikategorikan tidak jelas metodenya (non metode) dan bersifat *wāqi'iyyah*.[285]

Pada Muktamar ke-7 di Bandung tahun 1932, dibahas tentang hukum menjual barang dengan dua harga; kontan dan kredit dengan akad sendiri-sendiri. Muktamar memutuskan bahwa, jual beli tersebut hukumnya sah dan tidak termasuk arti "riba" dalam hadis "*Setiap hutang piutang yang menghasilkan keuntungan adalah riba*", asal masing-masing dengan akad sendiri-sendiri sebagaimana dimaklumi dalam kitab-kitab fikih. Namun karena tidak dicantumkan rujukan dari kitab apapun, maka jawaban dalam masalah ini dikategorikan tidak jelas metodenya (non metode) dan bersifat *wāqi'iyyah*.[286] Dibahas pula tentang hukum menjual bayaran yang belum diterima, yang keputusan hukumnya tidak sah karena belum dapat diterimakan barangnya. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir*.[287]

Kemudian dibahas tentang hukum *muwakkil* memberikan uang Rp. 10,- kepada wakil untuk membeli ikan dan sesudah ikan diterima, wakil disuruh membeli ikan itu dengan harga 11,- dalam waktu satu hari. Menurut Muktamar, perwakilan tersebut hukumnya sah tanpa perselisihan dan jual beli antara majikan *(muwakkil)* dan wakilnya bila dengan prosedur (akad) tersendiri, maka hukumnya juga sah, karena

---

[284]Muhammad Alī al-Mālikī, *Syams al-Isyrāq*..., h. 105.
[285]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 88.
[286]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 116.
[287]Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* h. 287-288.

telah memenuhi syarat-syarat jual beli. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Tuḥfah al-Habīb*.[288]

Dibahas pula tentang hukum menjual kulit binatang yang tidak halal dimakan. Muktamar memutuskan bahwa, hukum menjual-belikan kulit binatang yang tidak halal dimakan sebelum disamak itu hukumnya tidak sah, karena kulit tersebut masih najis kecuali dengan cara pemindahan tangan dari ketentuan (tidak dimaksudkan secara khusus). Keputusan ini bercorak *ilhaqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada kasus menjual rumah yang hanya dibangun dengan kotoran hewan sebagaimana dalam kitab *Ḥāsyiyah al-Syirwānī wa al-'Ubbādī*:[289]

ونقل عن العلامة الرملي صحة بيع دار مبنية بسرجين فقط وعلم من ذلك صحة بيع الخزف المخلوط بالرماد النجس كالأزيار والقلل والمواجير وظاهر ذلك أن النجس مبيع تبعا للطاهر والذي حققه ابن قاسم أن المبيع هو الطاهر فقط والنجس مأخوذ بحكم نقل اليد عن الاختصاص فهو غير مبيع ، وإن قابله جزء من الثمن.

Artinya: "Dikutip dari al-'Allāmah al-Ramlī tentang kebolehan menjual rumah yang hanya dibangun dengan kotoran hewan saja. Dari pernyataan beliau tersebut dapat dipahami bahwa, menjual gerabah atau tembikar yang bahannya dicampur dengan abu najis, seperti bejana tempat air (gentong: jawa), tempeyan dan alat-alat penuang air. Kejelasan diperbolehkan penjualan barang-barang tersebut adalah bahwa bahan najisnya itu merupakan barang yang dijual karena mengikuti bahan yang suci. Berdasarkan pendalaman Ibn Qāsim, *mabī'*-nya hanyalah terbatas bahan sucinya saja. Sedangkan bahan najis diambil (pembeli) dengan hukum memindah hak kuasa khusus atas pengguna, maka bahan najisnya tidak berstatus sebagai *mabī'*, meskipun sebanding dengan sebagian harga."

Pada Muktamar ke-8 di Jakarta tahun 1933, dibahas tentang hukum menyewakan rumahnya kepada orang Majusi, lalu Majusi tersebut menaruh dan menyembah berhala di rumah itu. Muktamar memutuskan bahwa, penyewaannya sah dan uang sewaannya halal, dengan tidak ada selisih pendapat ulama. Tetapi sewaktu menyewakan mengerti atau menduga kalau Majusi (penyewa) akan menyembah berhala dalam rumah itu, maka hukumnya haram, kecuali pendapat Imam Ḥanafī. Keputusan ini bercorak *ilhaqī* dan bersifat *wāqi'iyyah*

---

[288]Sulaymān al-Bujayrimī, *Tuḥfah al-Habib,* 2th eds., vol. 3, h. 134.

[289]al-Syīrwānī dan Ibn Qāsim al-'Ubbādī, *Ḥāsyiyah al-Syīrwānī wa al-'Ubbādī,* vol. 4, h. 236.

dengan menganalogikan pada kasus yang terdapat pada kitab *Fatḥ al-Mu'īn*:[290]

(و) حرم أيضا: (بيع نحو عنب ممن) علم أو (ظن أنه يتخذه مسكرا) للشرب والامرد ممن عرف بالفجور به، والديك للمهارشة، والكبش، للمناطحة، والحرير لرجل يلبسه، وكذا بيع نحو المسك لكافر يشتري لتطييب الصنم، والحيوان لكافر علم أنه يأكله بلا ذبح، لان الاصح أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة كالمسلمين عندنا، خلافا لابي حنيفة – رضي الله تعالى عنه – فلا يجوز الاعانة عليهما، ونحو ذلك من كل تصرف يفضي إلى معصية يقينا أو ظنا، ومع ذلك يصح البيع.

Artinya: "Diharamkan juga menjual semisal anggur pada orang yang diyakini atau diduga akan menjadikannya minuman keras, atau budak amrad (anak laki-laki yang tampan) pada orang yang terkenal berbuat lacur dengannya, ayam jago untuk disabung, kambing jantan untuk diadu (dengan saling membentur kepala) atau sutera yang akan dikenakan oleh laki-laki. Demikian halnya haram menjual minyak wangi kepada orang kafir yang akan digunakan untuk mengharumkan berhala, atau binatang kepada orang kafir yang diketahui ia akan memakannya tanpa disembelih. Sebab menurut pendapat yang sahih, orang-orang kafir itu dikenai hukum syariat seperti kaum muslimin. Berbeda dengan pendapat Abū Ḥanīfah. Oleh karena itu, tidak boleh membantu keduanya atau semisalnya dari setiap *taṣarruf* yang dapat menjurus maksiat, secara meyakinkan atau dalam dugaan kuat. Meskipun begitu, jual belinya tetap sah."

Pada Muktamar ke-9 di Banyuwangi tahun 1934, dibahas tentang hukum menyewa tambak untuk mengambil ikannya dengan cara memancing atau menjaringnya, yang kadang mendapat ikan banyak dan kadang tidak dapat. Muktamar memutuskan bahwa, praktik sewa tersebut tidak sah, dan uang sewanya pun tidak halal karena barang itu tidak boleh menjadi hak milik dengan akad sewa. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *I'ānah al-Ṭālibīn*.[291] Dibahas pula tentang hukum menyewa tambak milik pemerintah. Menurut Muktamar, hukumnya sama dengan kasus hukum menyewa tambak untuk mengambil ikannya, yaitu tidak sah dan tidak halal persewaannya. Namun karena keputusan ini tidak merujuk pada kitab apapun, maka dikategorikan ke dalam corak tidak jelas metodenya (non metode) dan bersifat *wāqi'iyyah*.[292]

---

[290]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn" pada *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, h. 23-24.

[291]Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 114.

[292]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 145.

Kemudian dibahas tetang hukum menyewa perahu dengan seperenam pendapatan, kemudian nelayan pinjam beberapa rupiah dari pemilik perahu, dengan perjanjian bahwa apabila tidak menyewa perahunya, maka wajib membayar pinjamannya seketika itu. Apakah praktik semacam ini dapat dibenarkan, dan apakah termasuk ke dalam larangan Nabi tentang pinjaman karena mengambil keuntungan. Keputusan Muktamar adalah, tidak sah akadnya, karena tidak ada ketentuan ongkos sewanya, sehingga semua pendapatan menjadi hak milik nelayan, dan wajib membayar sewa ongkos perahu menurut yang biasa, dan tidak masuk dalam larangan Nabi Saw. "Pinjaman karena menarik keuntungan". Sebab disini yang mendapat keuntungan bukan yang memberi pinjaman, tetapi peminjam. Keputusan ini bercorak *ilhaqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada kasus sewa menggiling gandum atau sewa orang yang terdapat pada kitab *Fatḥ al-Wahhāb* dan *Bughyah al-Mustarsyidīn*.[293]

Pada Muktamar ke-10 di Surakarta tahun 1935, dibahas tentang ongkos sewa untuk pasar malam yang dipergunakan untuk biaya asrama yatim piatu atau fakir miskin. Muktamar memutuskan dengan menyandarkan hukumnya kepada hukum sebak bola dan pasar malam atau tonel, yaitu apabila sepak bola dan pasar malam atau tonel hukumnya haram, maka uang ongkos sewa tersebut juga haram, walaupun digunakan untuk asrama yatim piatu atau fakir miskin, karena mengingat kaidah menjauhi maksiat didahului dari mencari kebaikan. Jawaban ini merujuk pada hasil keputusan Muktamar NU ke-10 tentang hukum tonel dan pelakunya, namun karena dalam kasus ini dan kasus tentang hukum tonel tidak merujuk pada kitab apapun, maka keputusan ini dikategokan ke dalam corak tidak jelas (non metode) dan bersifat *wāqi'iyyah*.[294]

Dibahas pula tentang hukum melihat barang yang dijual dengan memakai kacamata. Muktamar memutuskan bahwa, tidak cukup melihat barang yang dijual, apabila dilihat dengan kacamata itu mengubah macam barang yang dijual dari pada dilihat dengan mata biasa, dan tidak sah penjualan itu karena kurang sempurnanya melihat. Keputusan

---

[293]Zakariā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb* dalam Muhammad al-Bujayrimī, *al-Tajrid li Naf'i al-'Abid,* vol. 3, (Mesir: Musṭafā al-Halabi, 1950), h. 167. Abddurahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* (Mesir: Muusthafa al-Halabi, 1952), h. 135.

[294]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 166.

ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Hāsyiyah al-Syarqāwī*:[295]

وتكفي رؤية المبيع أي وإن رأى من كوة لا من وراء الزجاج كالألة المسمى بالعيون.

Artinya: "Cukup melihat barang yang dijual, yakni walaupun melihatnya dari lubang dan bukan dari balik kaca seperti peralatan yang disebut kaca mata."

Tentu penekanan hukum ini kurang relevan untuk hari ini, apalagi dalam konteks menggunakan kacamata karena kurangnya penglihatan (rabun).

Pada Muktamar ke-11 di Banjarmasin tahun 1936, dibahas tentang hukum memberi ongkos pengetam padi dengan padi hasil pengetamnya. Jawaban Muktamar adalah tidak boleh memberi ongkos mengetam padi dari hasil pengetaman, menurut pendapat yang masyhur, tetapi menurut pendapat lain tidak dilarang. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Tsimār al-Yanī'ah* dan *Irsyād al-Sārī*.[296] Kemudian pada Muktamar ke-12 di Malang tahun 1937, dibahas tentang hukum menitipkan uang dalam bank. Muktamar menjawab bahwa, hukum bank dan bunganya sama dengan hukum gadai yang hukumnya telah ditetapkan dalam putusan Muktamar ke-2. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan dianalogikan pada kasus gadai sebagaimana redaksi dalam kitab *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir*, *Fatḥ al-Mu'ān* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*.[297] Tentu keputusan ini dalam konteks membahas bank konvensional, mengingat pada waktu itu belum ada bank syari'ah.[298]

Pada Muktamar Ke-13 di Menes Banten tahun 1938, dibahas tentang hukum membeli padi dengan janji dibayar waktu panen. Misalnya seseorang menerimakan uang satu rupiah dengan janji dibayar satu kwintal pada waktu panen, padahal pada waktu panen sekwintal harganya dua rupiah. Muktamar memutuskan bahwa akad yang demikian itu termasuk akad *fasid* (tidak sah) dengan alasan, kalau

---

[295]Abdullah al-Syarqāwī, *Ḥāsyiyah al-Syarqāwī 'ala Tuḥfah al-Ṭullāb,* vol. 2, (Indonesia: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t. th.), h. 16.

[296]Muhammad Nawawī al-Jāwī, *al-Tsimār al-Yanī'ah 'alā al-Riyāḍ al-Badī'ah,* (Indonesia: al-Haramayn, 2006), h. 55, dan Syihabuddīn Aḥmad al-Qisṭalānī, *Irsyād al-Sārī,* vol. 4, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 177-178.

[297]Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Asybah wa al-Naẓā'ir,* (Mesir: Maktabah Musṭafā Muhammad, t. th.), h. 86, Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn" dalam *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, h. 53.

[298]Pada tahun 1990, MUI membentuk kelompok kerja untuk mendirikan bank Islam di Indonesia. Sebagai hasil kerja Tim Perbankan MUI tersebut, maka berdiri bank syariah pertama di Indonesia, yaitu PT Bank Muamalat Indonesia (BMI).

dikatakan akad salam, maka menjadi akad salam yang *fasid* karena temponya dianggap tidak tentu. Pendapat ini merupakan pendapat imam Syāfi'ī dan Imam Abū Hanīfah. Kalau dikatakan pinjam pun tidak tepat, karena tidak dikembalikan dengan sesamanya. Oleh karena akadnya tidak sah, maka wajib mengembalikan yang diterima. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Asnā al-Maṭālib*, *Rahmah al-Ummah* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*.[299]

Kemudian dibahas tentang menyewa pohon karet dengan waktu terbatas, semisal sebulan atau setahun, untuk diambil getahnya. Muktamar memutuskan bahwa, akad tersebut tidak sah. Argumentasinya adalah, kalau menggunakan akad jual beli, maka tidak sah dengan alasan karena pohon karetnya tidak dibeli, dan juga karena dalam tempo terbatas. Kalau dengan akad sewa, juga tidak sah, menurut pendapat yang lebih sahih, karena barang (getah) tidak dapat dimiliki dengan akad persewaan. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Asnā al-Maṭālib*, *Fatḥ al-Mu'īn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*.[300]

Dibahas pula tentang hukum pemberian hadiah untuk melariskan dagangannya dengan cara menyelipkan kertas yang ditulis nomor atau nama hadiah, tidak semua bungkus terselip kertas itu, atau dengan cara lain. Menurut Muktamar, penjualannya sah asal telah mencukupi syarat-syarat jual beli yang diperlukan, dan hadiahnya pun halal, karena tidak terdapat rugi untung karena hadiah itu, maka tidak termasuk judi. Namun karena keputusan ini tidak merujuk pada kitab apapun, walaupun dalam keterangannya disebutkan dari kitab-kitab fikih, maka keputusan ini dikategorikan ke dalam corak tidak jelas metodenya (non metode) dan bersifat *wāqi'iyyah*.[301] Lalu dibahas pula tentang hukum membeli serumpun pohon bambu, kemudian tumbuh beberapa bambu di sekelilingnya, apakah yang tumbuh itu hak pembeli ataukah hak milik penjual. Muktamar menjawab bahwa, kalau pembeliannya tidak dijanjikan memotong, maka yang tumbuh itu hak milik pembeli.

---

[299]Zakariā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib*, vol. 3, h. 134, Ibn Abdurrahman Muhammad al-Dimasyqī, *Rahmah al-Ummah fī Ikhtilāf al-A'immah,* (Mesir: Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, t. th.), h. 146-147, al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, h. 48.

[300]Zakariā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib,* vol. 2, h. 31, Zaynuddīn al-Malībārī dan al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *Fatḥ al-Mu'īn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol.3, h. 110.

[301]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 219.

Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Tuḥfah al-Muḥtāj* dan *Ḥāsyiyah 'Umayrah*.[302]

Pada Muktamar ke-14 di Malang 1939, dibahas tentang hukum mengadakan *syirkah*/perseroan dengan perbedaan uang modal dari masing-masing andilhower (ada yang dengan uang emas, ada pula dengan uang perak, berupa rupiahan, tengahan dan lain-lain). Menurut Muktamar, hukumnya tidak sah dengan mengutip pendapat mazhab Syāfi'ī, tetapi menurut salah satu pendapat mazhab Mālikī dianggap sah. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Tuḥfah al-Ṭullāb* dan *Bidāyah al-Mujtahid*.[303]

Kemudian dibahas pula tentang hukum pinjam dari koperasi. Muktamar memutuskan bahwa, pinjam dari koperasi atau lainnya, apabila dijanjikan memberi bunga (rente) dan janjinya itu dalam akad atau sesudah akad tetapi sebelum ada ketetapan pinjam, maka hukumnya haram dengan kesepakatan (mufakat) para ulama; karena itu termasuk pinjaman dengan menarik keuntungan. Tetapi apabila tidak dengan perjanjian bicara atau tulisan, maka hukumnya boleh dengan tidak ada selisih pendapat di antara para ulama. Kalau dengan perjanjian dengan tulisan *zonder* dibaca, atau tentang bunga itu telah menjadi kebiasaan, walaupun tidak dijanjikan, maka hukumnya ada dua pendapat yaitu haram, dan yang kedua boleh. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab.[304]

Lalu dibahas tentang hukum asuransi jiwa, di mana seseorang membayar tiap bulan uang yang ditentukan dalam tempo sepuluh tahun umpamanya. Apabila orang itu mati sebelum waktu yang ditanggungkan, maka di kantor asuransi harus memberi ganti yang telah ditentukan untuk para ahli warisnya. Demikian pula apabila telah sampai waktu penanggungan. Muktamar menjawab bahwa

---

[302]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfah al-Muḥtāj* pada *Hāmisyi* Abdul Hamīd al-Syīrwānī, *Ḥāsyiyah al-Syīrwānī*, vol. 4, h. 502. Syihābuddīn Aḥmad al-Bārisī 'Umayrah, "Ḥāsyiyah 'Umayrah 'ala Syarḥ al-Maḥallī", dalam *Qulyūbī wa 'Umayrah,* vol. 2, (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), h. 229.

[303]Zakariā al-Anṣārī, "Tuḥfah al-Ṭullāb" pada Hāmisy Abdullah al-Syarqāwī, *Ḥāsyiyah al-Syarqāwī,* vol. 2, (Mesir: Dār al-Kutub al-Arabiyah al-Kubrā, t.th.), h. 106, Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kitab Al-Arabi, 2006), h. 550.

[304]Al-Bakrī Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, h. 26, Ibn Ḥajar al-Haytamī, "Tuḥfah al-Muḥtāj…" pada *Ḥāsyiyah al-Syīrwānī*, vol. 4, (Mesir: at-Tijāriyah al-Kubrā, t.th.), h. 296, Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn" pada *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, h. 64-66, dan Abdurrahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 186.

mengasuransikan jiwa atau lainnya di kantor asuransi hukumnya haram, karena termasuk judi. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Risālah Bakhīt al-Muṭī'ī*.[305]

Pada Muktamar ke-15 di Surabaya tahun 1940, dibahas tentang hukum tidak mau membeli di toko orang Islam. Muktamar menjawab bahwa meninggalkan tolong menolong di antara umat Islam itu ada yang wajib, yaitu meninggalkan membantu maksiat, sebagaimana firman Allah, yang artinya: *"Kamu sekalian jangan tolong menolong dalam perkara dosa dan penganiaya"*, dan ada yang haram, seperti meninggalkan membantu atas fardu 'ayn, dan seperti tidak membantu pada orang yang mendapat bahaya. Adapula yang sunah, yaitu membantu meninggalkan suatu urusan yang dibenci oleh agama. Ada pula yang makruh, seperti tidak membantu dalam urusan yang dianggap baik oleh agama, di antaranya tidak membeli di toko orang Islam, dan ada juga yang bertentangan dengan keutamaan *(khilāf al-aulā)* seperti meninggalkan urusan yang utama, juga ada pula yang yang membantu itu boleh seperti tidak membantu dalam urusan mubah. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Kāsyifah al-Sajā* dan *al-Ibdā' fī Maḍārr al-Ibtidā'*.[306]

Dibahas pula tentang hukum menjual padi di tangkainya dengan tempo atau kontrak, yang jawaban hukumnya adalah tidak sah. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Tuḥfah al-Ḥabīb* dan *al-Fiqh 'alā Madzāhib al-Arba'ah*.[307] Lalu dibahas tentang hukum menyusulnya anggota perseroan pada syirkah. Muktamar memutuskan bahwa, tidak boleh menyusul *andilhower*, begitu pula tidak sah perseroan sebelum kumpul uang andilnya menurut pendapat yang *aṣaḥ*, tetapi menurut pendapat yang memperbolehkan (*bay'mu'āṭah*), maka hukumnya boleh. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Ḥāsyiyah Kamtsarī*:[308]

---

[305]Bakhīt al-Muṭī'ī, "Risālah Syaykh Bakhīt", pada *Majalah Nur al-Islam,* tahun ke-6, vol. 1, h. 267.

[306]Muhammad Nawawī al-Jāwī, *Kāsyifah al-Sajā 'alā Safīnah al-Najā,* (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1343 H.), h. 106-107.

[307]Sulaymān al-Bujayrimī, *Tuḥfah al-Ḥabīb 'alā Syarḥ al-Khaṭīb,* vol. 3, (Mesir: al-Taqaddum al-'Ilmiyah, t.th), h. 5, dan Abdurrahmān al-Jazīrī, *al-Fiqh 'alā Madzāhib al-Arba'ah,* vol. 3, (Beirūt: Dār al-Fikr, 2002), h. 248.

[308]al-Kamtsarī, "Ḥāsyiyah Kamtsarī", pada Hāmisy Yusūf al-Ardabilī, *al-Anwār li A'māl al-Abrār*, vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Halabi, t. th.), h. 209.

واعلم أن خلاف المعاطاة كما يجري في البيع يجري في عقود المالية كالإجارة والرهن والهبة ونحوها.

Artinya: "Ketahuilah bahwa khilafiyah tentang transaksi tanpa ijab qabul seperti halnya berlaku dalam jual beli berlaku juga dalam transaksi harta (lain) seperti persewaan, gadai, hibah dan semisalnya."

Rujukan ini jika dikaitkan dengan jawaban Muktamar, tentu masih kurang memadai, karena belum mencantumkan rujukan yang membahas hukum ketidak-bolehan perseroan sebelum kumpul uang andilnya. Apalagi pendapat yang menghukumi tidak sah merupakan pendapat yang terkuat.

Kemudian dibahas tentang hukum hasil perkebunan yang dibeli dengan uang haram. Muktamar memutuskan dengan perincian sebagai berikut: apabila sewaktu membeli, penjual mengerti bahwa uangnya itu haram, maka halal perkebunan dan juga hasilnya. Tetapi apabila penjual tidak mengerti, maka haram perkebunan tersebut berikut hasilnya, sehingga penjual telah meluluskan (merelakan) atau dibayar lagi dengan uang halal. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab Fatḥ al-Mu'īn.[309] Dibahas pula hukum jual kontrak (penjual tempo dengan janji yang tertentu dalam tempo yang tertentu pula), yang apabila salah satu dari pembeli dan penjual tidak memenuhi janji, maka dikenakan denda tertentu. Muktamar memutuskan bahwa penjualan itu tidak sah apabila janji-janji itu dalam akad atau setelah akad tapi belum ada ketetapan penjualan. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Syarḥ al-Maḥallī* dan *Tarsyīḥ al-Mustafīdīn*.[310]

Pada Konferensi Besar Syuriyah Nahdlatul Ulama di Surabaya tahun 1957, dibahas tentang peninjauan kembali hukum borg dan gadai, yang terdiri dari beberapa poin: (a) hukum bank dan segala bentuk dan macamnya, (b) uang rente/bunga yang dipungut oleh bank pegadaian dan lain sebagainya dari orang yang mengebankkan, (c) hukum NV, CV, Firma dan sebagainya yang mengambil uang bank dengan ditentukan membayar bunganya kepada bank, dan kalau tidak mau membayarnya tidak diberi hutang. Apakah yang demikian itu telah sampai pada taraf darurat yang memperbolehkan *maḥdzurāt*, dan apakah tulis menulis dalam perjanjian itu sama dengan lafal. Muktamar memutuskan sebagai berikut: mengenai poin a dan b, jawabannya sama dengan keputusan

---

[309]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", pada *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, h. 13.

[310]Jalāluddīn al-Maḥallī, *Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn* pada *Hāmisyi al-Qulyūbī dan Umayrah,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1955), h. 177, dan Alawi al-Saqqaf, *Tarsyīḥ al-Mustafīdīn,* (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 226.

Muktamar NU ke-2 di Surabaya, Muktamar NU ke-12 di Malang, Muktamar NU ke-14 di Magelang, dan Muktamar NU ke-17 di Madiun yang membahas tentang masalah gadai, kredit, koperasi, dan bank. Sedangkan masalah c, tidak termasuk kategori darurat. Oleh karena itu, jawaban hukumnya terdapat tiga pendapat, yaitu: haram, halal, dan syubhat. Sementara Muktamar berpendapat bahwa yang lebih berhati-hati adalah haram. Keputusan ini bercorak *taqrīr jamā'ī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada berbagai kitab fikih.[311]

Pada Konferensi Besar Pengurus Besar Syuriyah Nahdlatul Ulama ke-1 di Jakarta tahun 1960, dibahas tentang hukum menyerahkan kambing untuk dipelihara dengan janji mendapat separuh anaknya atau tambahannya. Keputusannya adalah, hukum akad tersebut tidak sah, sebab anak dan tambahan itu bukan dari pekerjaan pemeliharaan tersebut. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Iqnā'*.[312] Dibahas pula tentang hukum asuransi jiwa, yang jawaban hukumnya sama seperti yang sudah diputuskan oleh Muktamar NU ke-14 tahun 1939, yakni mengasuransikan jiwa atau lainnya di kantor asuransi itu haram hukumnya, karena termasuk judi. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[313] Tentu, seharusnya pembahasan ini tidak perlu dibahas kembali jika keputusan hukumnya sama persis, tinggal penanya diberikan jawaban sebagaimana hasil keputusan Mumtamar ke-14.

Kemudian pada Muktamar ke-23 di Solo tahun 1962, dibahas tentang hukum akad indekost. Muktamar memutuskan bahwa akad dalam indekost tersebut adalah akad *ju'ālah* (menyanggupi) yang sah sebagaimana *ju'ālah* memelihara orang sakit. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada redaksi dalam kitab *Futūḥāt al-Wahhāb*:[314]

---

[311]al-Bakrī bin Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, h. 26, Ibn Ḥajar al-Haytamī, "Tuḥfah al-Muḥtāj…", pada *Ḥāsyiyyah al-Syīrwānī,* vol. 4, h. 296, Zaynuddīn al-*Malībārī,* "Fatḥ al-Mu'īn", pada *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, h. 64-66.

[312]Muhamad al-Khaṭīb al-Syarbinī, "al-Iqnā'", pada *Tuḥfah al-Ḥabīb,* vol. 3, (Mesir: Maṭba'ah al-Taqadum al-'Ilmiyah, t.th.), h. 176.

[313]Muhammad Bakhit al-Muṭī'ī, "Risālah Syaikh Bakhīt al-Muṭī'ī", pada *al-Nahdhah al-Islamiyah,* h. 471 dan 472. Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*…, h. 317.

[314]Sulaymān al-Jamal, *Futūḥāt al-Wahhāb*…, vol. 3, h. 623

(فرع) تجوز الجعالة على الرقية بجائز كما مر وتمريض مريض ومداواته ولو دابة، ثم إن عين لذلك حدا كالشفاء ووجد استحق المسمى وإلا فأجرة المثل.

Artinya: "(Sub Masalah) boleh melakukan akad *ju'ālah* untuk menyembuhkan penyakit dengan doa (bacaan) yang diperbolehkan, seperti penjelasan telah lewat, merawat orang sakit dan mengobatinya, meskipun hewan. Kemudian apabila seseorang menentukan akad itu dengan batas tertentu, seperti (sampai) sehat dan kesehatan itu terwujud, maka pekerja berhak mendapat biaya yang disebutkan dalam akad. Bila tidak terwujud, maka ia berhak mendapat biaya standar."

Pada Muktamar NU ke-25 di Surabaya tahun 1971, dibahas tentang hukum mendepositokan dalam Bank. Dalam hal ini, jawaban Muktamar merujuk berdasarkan keputusan Muktamar NU ke 12 tahun 1937 dan Muktamar NU ke-2 tahun 1927, maka hukum mendepositokan uang kepada bank tersebut ada tiga pendapat, yaitu (a) haram, (b) halal dan (c) syubhat. Dalam hal ini, Muktamar berpendapat bahwa yang *ahwaṭ* (lebih hati-hati/baik adalah pendapat yang pertama) adalah haram. Oleh karena itu, walaupun dalam hal ini tidak mencantumkan rujukan lagi, namun jika merujuk pada keputusan Muktamar ke-2 dan ke-12, maka keputusan ini bercorak *taqrīr jamā'ī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[315]

Pada Munas NU di Kaliurang Yogyakarta tahun 1981, dibahas tentang peranan uang emas/perak diganti dengan uang kertas, cek, obligasi, saham perusahaan dan macam-macam surat berharga lainnya. Keputusan Munas adalah uang kertas, cek, obligasi, saham-saham perusahaan dan sesamanya, apabila telah mencapai seharga emas satu nisab dan telah mencapai haul, maka wajib zakat seperti emas. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Fiqh 'alā al-Madzāhib al-Arba'ah*, keputusan Muktamar NU ke-5, dan *Mauhibah Dzī al-Faḍl*.[316]

Pada Muktamar ke-27 di Situbondo tahun 1984, dibahas tentang masalah cek, yang jawabannya adalah, dalam muamalah*/tijārah* hukumnya boleh. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Takmilah al-Majmū'*.[317] Dibahas pula tentang hukum pembayaran menggunakan cek kosong, yang jawaban hukumnya adalah tidak sah, sebab termasuk *tsaman majhūl.* Keputusan ini

[315]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 350.

[316]Abdurrahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 100.

[317]Taqiyuddīn 'Alī bin Abdul Kāfī al-Subkī,, *Takmilah al-Majmu;* (Jeddah: Maktabah al-Irsyad, t. th.), vol. 12, h. 176-177.

bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Mughnī al-Muḥtāj*.[318]

Kemudian dibahas juga tentang mencairkan cek mundur dengan mendapatkan potongan berdasarkan persentase. Jawaban Muktamar sesuai dengan akadnya: (a) kalau dalam akad jual beli, maka hukumnya sah, sebab cek termasuk dapat dimanfaatkan (*muntafa' bih*); (b) kalau dengan akad *qarḍ,* maka tidak sah, karena termasuk *qarḍ* yang menarik kemanfaatan/keuntungan. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Aḥmad Fasanī.[319]

منتفع به حسا وشرعا بعموم الحديث "كل قرض جر منفعة فهو ربا (رواه البيهقي عن ابن عباس).

Artinya: "Yang dimanfaatkan secara indrawi maupun *syar'ī*, sesuai dengan keumuman hadis, "Semua transaksi peminjaman yang mendatangkan keuntungan (bagi pihak yang memberi pinjaman) manfaat termasuk riba." (HR. Bayhaqī, dari Ibn Abbas).

Rujukan dalam menjawab masalah ini masih kurang memadai, jika dikaitkan dengan jawaban yang ditawarkan dengan memberikan perincian, sementara redaksi rujukan hanya berbicara seputar akad *qarḍ*.

Kemudian pada Munas NU di Pesantren Ihya Ulumuddin Kesugihan Cilacap tahun 1987, dibahas tentang koperasi simpan pinjam (Kosipa), apakah uang administrasi termasuk riba dan apakah wajib zakat. Munas memutuskan sebagai berikut: (1) akad pengumpulan modal dalam "Kosipa" tidak sah menurut ketentuan *syara'*; (2) uang administrasi yang dipungut oleh Kosipa dari setiap anggota yang meminjam uang hanyalah merupakan "istilah lain" dari bunga, maka pungutan uang administrasi tersebut dapat dimasukkan dalam makna hadis Nabi Muhammad Saw., "Semua peminjaman yang dapat menyebabkan adanya sesuatu manfaat, maka hukumnya riba."; (3) oleh karena akad pengumpulan modal dalam "Kosipa" tersebut tidak dapat memenuhi ketentuan "*syirkah",* maka masalah zakatnya dikembalikan kepada masing-masing anggota "Kosipa" tersebut. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Manhaj al-Ṭullāb*.[320]

---

[318]Muhamad al-Khaṭīb al-Syarbinī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifah Alfāẓ al-Minhāj,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 78.

[319]Aḥmad Fasanī, *Mawāhib al-Ṣamad fi Ḥall Alfāẓ al-Zubad,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 78.

[320]Zakariā al-Anṣārī, "Manhaj al-Ṭullāb", pada *Fatḥ al-Wahhāb,* vol. 1,

Pada Muktamar ke-28 di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta tahun 1989, dibahas tentang hukum menjual barang dengan dua macam harga. Muktamar memutuskan bahwa, menjual barang dengan dua macam harga jika dilakukan dalam satu akad, hukumnya tidak boleh/tidak sah. Tetapi jika dilakukan dengan akad *mustaqil* (akad yang terpisah), maka hukumnya boleh/sah. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī dan Zakariā al-Anṣārī.[321] Dibahas pula tentang muamalah dalam bursa efek, yang keputusannya adalah muamalah dalam bursa efek (pasar modal) itu terdapat praktik *gharar*. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab.[322] Kemudian dibahas pula tentang nama akad program Tebu Rakyat Intensifikasi (TRI). Muktamar memutuskan bahwa TRI termasuk akad *ijārah, muzāra'ah, mukhābarah,* dan termasuk *wakālah.* Oleh karena itu, pelaksanaan TRI seperti tersebut dalam pertanyaan (soal) termasuk muamalah *fāsidah*. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab.[323]

Kemudian dibahas tentang hukum hasil dari kerja pada pabrik bir dan tempat hiburan maksiat, dan menjariyahkan/amal untuk tempat ibadah. Muktamar memutuskan bahwa, hasil dari kerja pabrik bir dan tempat maksiat adalah tidak dibenarkan dalam syariat Islam, dan menjariyahkan atau amal untuk amal ibadah tidak diterima. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Mughnī al-Muḥtāj* dan *Ihya' Ulūmuddin*.[324] Untuk lebih jelasnya, lihat tabel nomor 4.5.

(Bandung: Syirkah Ma'ārif, t. th.), h. 217.

[321]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *Tuḥfah al-Muḥtāj*..., vol. 4, h. 294, dan Zakariā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb*..., vol. 1, h. 175-176.

[322]Mahfūẓ al-Termasī, *Mauhibah Dzī al-Faḍl,* vol. 4, h. 29, al-Hiṣnī, *Kifāyah al-Akhyār*..., vol. 1, h. 234 dan (Semarang: Thaha Putra, t. th.), vol. 1, h. 195.

[323]Zakariā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb,* vol. 1, h. 192 dan 247, Sulaymān al-Jamal, *Futūḥāt al-Wahhāb*..., vol. 1, h. 192, Ibrāhīm al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī*..., vol. 1, h. 352.

[324]Muhammad al-Khaṭīb al-Syirbīnī, *Mughni al-Muḥtāj*..., vol. 2, h. 337, al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), h. 81.

Tabel 4.5
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode dan Jenis Masailnya
di Bidang Jual Beli & Rekayasa Ekonomi

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	40	67, 8 %	*Wāqi'iyyah*	59	100%
2	*Taqrīr Jamā'ī*	3	5 %	*Mauḍū'iyyah*	-	-
3	*Ilḥāq*	8	13, 6 %	*Qānūniyyah*	-	-
4	*Manhajī*	-	-			
5	Non Metode	8	13, 6 %			
Jumlah		**59**	**100 %**	**Jumlah**	**59**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Wakaf, Masjid & Pertanahan

Pada Muktamar ke-3 di Surabaya tahun 1928, dibahas tentang hukum mengarak puncak kubah (mustaka), yang jawabannya adalah, perayaan mengarak mustaka itu hukumnya boleh, karena tidak terdapat larangan dalam agama. Adapun baik dan buruknya tergantung kepada mereka yang mengerjakan. Hal tersebut telah maklum bagi mereka yang berpengetahuan tentang ilmu fikih. Jawaban masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan tidak jelas metodenya (non metode), karena tidak mencantumkan dalil apapun.[325] Dibahas pula tentang hukum membangun bangunan di atas tanah kuburan yang diwakafkan oleh wali. Muktamar menjawab bahwa hukumnya tidak boleh, kecuali bagi ahli waris wali tersebut. Sebagai catatan, tanah kuburan dalam soal di atas harus diangggap milik wali tersebut, dan oleh karenanya menjadi milik ahli warisnya. Metode yang digunakan dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Mu'īn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*.[326]

Kemudian pada Muktamar ke-4 di Semarang tahun 1929, dibahas tentang hukum uang wakaf untuk pembangunan masjid digunakan untuk membiayai pekerjaan bangunan. Menurut Muktamar, hukumnya boleh, karena pembangunan seperti itu telah menjadi kebiasaan yang berlaku. Metode yang digunakan dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Ibnu Ḥajar al-Haytamī.[327] Kemudian pada Muktamar ke-5 di Pekalongan tahun 1930, dibahas tentang hukum memakai sandal yang ditemukan di masjid, misalnya karena sandalnya hilang. Muktamar menjawab bahwa tidak boleh hukumnya, karena sandal tersebut adalah temuan (*luqaṭah*).

[325]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkamul Fuqahā'*..., h. 53.
[326]al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", pada *I'ānah al- Ṭālibīn*, vol. 3, h. 161.
[327]Ibnu Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*..., vol. 3, h. 261.

Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn*.[328]

Pada Muktamar ke-6 di pekalongan tahun 1931, dibahas tentang hukum makan di masjid yang lazim membikin kotor. Muktamar memutuskan dengan perincian: apabila berkeyakinan atau mempunyai perkiraan akan mengotori masjid dengan barang najis, maka makan di dalam masjid itu hukumnya haram. Namun, apabila tidak yakin dan hanya mengotori dengan sesuatu yang tidak najis, maka hukumnya kurang baik (*khilāf al-aulā*). Hukum haram dan *khilāf al-aulā* disebabkan karena membuat kotor masjid itu yang mengakibatkan kewajiban untuk menghilangkan seketika itu juga barang najis tersebut. Adapun soal makan di dalam masjid hukumnya adalah boleh. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *I'ānah al-Ṭālibīn* dan *Fatāwā Husayn al-Maghribī*.[329]

Kemudian pada Muktamar ke-8 di Jakarta tahun 1933, dibahas tentang hukum mendirikan masjid di luar batas desanya sampai kira-kira sejauh 50 meter. Namun walaupun di luar batas, tetapi masih termasuk desa itu. Muktamar memutuskan bahwa boleh dan sah mendirikan Jum'at di masjid tersebut asal tempatnya masih termasuk desa itu, yakni belum diperbolehkan qaṣar di tempat itu bagi orang yanng bepergian (*musāfir*). Namun, apabila tidak termasuk desa itu, maka tidak sah mendirikan Jum'at. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Zaynuddīn al-Malībārī dan Zakariā al-Anṣārī.[330]

Kemudian pada Muktamar ke-9 di Banyuwangi tahun 1934, dibahas tentang hukum mendirikan masjid di wilayah Islam yang penduduknya orang-orang Islam. Muktamar memutuskan bahwa, mendirikan masjid itu hukumnya sunah muakkadah. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Sirāj al-Munīr* dan *al-Fatāwā al-Kubrā*.[331] Pada Muktamar ke-10 di Surakarta tahun 1935, dibahas tentang tempat (musala) yang diwakafkan untuk sembahyang, apakah menjadi masjid sebagaimana

---

[328]Abdurrahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, h. 178.

[329]Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 2, h. 262, dan Ḥusayn Ibrāhīm al-Maghribī, *al-Fatāwā Ḥusayn Ibrāhīm al-Maghribī*, (Bogor: Maktabah 'Arafah, t.th.), h. 51.

[330]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", dalam *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 2, h. 59, dan Zakariā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib*, vol. 2, 112-113.

[331]Alī al-'Azīzī, *al-Sirāj al-Munīr*, vol. 1, h. 24, dan Ibnu Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā*, vol. 4, h. 244.

keterangan dalam kitab *Safīnah*. Muktamar memutuskan bahwa tempat itu tidak menjadi masjid apabila tidak diniatkan menjadi masjid. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Mughnī al-Muḥtāj* dan *I'ānah al-Ṭālibīn.*[332]

Kemudian pada Muktamar ke-11 di Banjarmasin tahun 1936, dibahas tentang hukum *nādzir* masjid membeli tegel kembang untuk masjid, dengan uang yang diwakafkan untuk masjid. Muktamar memutuskan bahwa menurut pendapat yang kuat (muktamad) hukumnya tidak boleh, sementara menurut pendapat yang lain hukumnya boleh. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Fatāwā al-Fiqhiyah al-Kubrā*.[333] Kemudian dibahas tentang hukum memindah bagian masjid, atap masjid dipindah ke atap kamar mandinya, dan bolehkah mengambil alat-alat masjid yang telah rusak. Muktamar memutuskan bahwa tidak boleh mengambil alat-alat masjid dipergunakan untuk yang lain, kecuali diperuntukkan untuk masjid, dan tidak boleh dijual atau diberikan ke orang lain, tetapi kalau sudah rusak dan tidak dapat dipakai maka menjadi hak milik masjid. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *I'ānah al-Ṭālibīn* dan *Fatḥ al-Mu'īn*.[334]

Pada Muktamar ke-12 di Malang tahun 1937, dibahas tentang hukum menukar tanah wakaf untuk masjid dengan tanah yang lebih banyak manfaatnya. Muktamar memutuskan bahwa haram menukarkan tanah wakaf menurut madzhab Syāfi'ī. Sementara menurut madzhab Ḥanafī boleh asalkan dengan tanah yang lebih banyak manfaatnya. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Ḥāsyiyah al-Syarqāwī*.[335] Kemudian pada Muktamar ke-13 di Menes Banten tahun 1938, dibahas tentang hukum inventarisasi kantor yang dibeli dengan uang sumbangan dengan maksud wakaf. Jawaban Muktamar adalah inventaris itu tidak menjadi wakaf kalau tidak diucapkan oleh hakim atau nādzir dengan wakaf. Keputusan ini bercorak *ilḥāqi* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada kasus budak yang dibeli, sebagai ganti dari wakafan yang mati, tidak

---

[332]Muhammad al-Khaṭīb al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*..., vol. 2, h. 517, dan Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 160.

[333]Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā*, vol. 3, h. 285.

[334]Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 179-180, dan Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn" pada *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 182.

[335]al-Syarqāwī, *Ḥāsyiyah al-Syarqāwī 'ala al-Taḥrīr*, vol. 2, h. 178.

menjadi barang wakaf hingga hakim mewakafkannya, sebagaimana termaktub dalam kitab *Asnā al-Maṭālib*.[336]

Pada Muktamar NU ke-14 di Magelang tahun 1939, dibahas tentang hukum memperbaiki masjid dan sesamanya (seperti madrasah atau memelihara anak yatim) dengan uang yang dipungut dari pasar malam. Muktamar memutuskan bahwa, kalau dalam pasar malam itu terdapat yang dilarang oleh agama, maka haram uang tersebut, karena termasuk yang dipungut secara tidak benar, dan haram pula memperbaiki masjid dan sesamanya dengan uang itu. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī dan al-Ghazālī.[337] Kemudian pada Muktamar ke-16 di Purwokerto tahun 1946, dibahas tentang kas masjid dinamakan baitul māl. Muktamar memutuskan bahwa kas masjid tidak dapat dinamakan *baitul māl* yang teratur menurut *syara'*, sebab kas tersebut hanya khusus untuk masjid, dan baitul māl yang teratur memang tidak akan dijumpai sampai turunnya Nabi Isa as. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Syarḥ al-Rahabiyah*.[338]

Pada Konbes NU ke-2 di Jakarta tahun 1961, dibahas tentang hukum memperdagangkan barang wakaf. Konbes memutuskan kalau yang dimaksud barang wakaf itu barang hasil dari wakaf untuk masjid yang lebih dari kebutuhan masjid, maka hukumnya menurut fatwa sebagian ulama mutaakhir adalah boleh (tidak dilarang) diperdagangkan. Kalau tidak demikian, artinya *mauqūf 'alayh* bukan masjid, atau tidak lebih dari kebutuhan *mauqūf 'alayh*, maka haram diperdagangkan. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Ḥāsyiyah 'Umayrah*.[339] Dibahas pula tentang hukum status wakaf alat-alat masjid yang sudah rusak. Konbes memutuskan bahwa, alat-alat masjid yang sudah rusak yang tidak patut dipakai lagi kecuali dibakar, masih tetap berstatus wakafnya, tetapi boleh dijual apabila kemaslahatannya hanya dengan cara dijual, kecuali menurut segolongan ulama. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat

---

[336] Zakariā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib,* vol. 3, h. 474.

[337] Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Zawājir 'an Iqtirāf al-Kabā'ir,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1983), h. 230, dan al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* vol. 4, h. 458.

[338] Muhammad bin Muhammad Sabṭ al-Maradinī, *Syarḥ al-Rahabiyah fi 'Ilmi al-Farā'iḍ,* 11th eds., (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), h. 33.

[339] Syihābuddīn Aḥmad al-Barlisī/'Umayrah, *Ḥāsyiyah Qulyūbī wa 'Umayrah,* vol. 3, (Mesir: Musṭafā al-Halabi, 1956), h. 110.

wāqi'iyyah dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Mu'īn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*.[340]

Pada Muktamar ke-23 di Solo tahun 1962, dibahas tentang hukum membangun gedung madrasah di tanah yang diwakafkan untuk masjid. Muktamar memutuskan bahwa hukumnya tidak boleh, apabila diketahui bahwa hal itu benar-benar menyalahi janji *wāqif*. Namun apabila tidak menyalahi, maka boleh asalkan tidak bertentangan dengan adat kebiasaan. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Wahhāb* dan *Tuḥfah al-Muḥtāj*.[341] Kemudian dibahas tentang wakaf untuk sekolah negeri, yang hukumnya adalah sah, karena wakaf itu tidak disyaratkan nyata-nyata adanya *qurbah* (mendekatkan diri kepada Allah), tetapi juga harus tidak maksiat (durhaka). Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Qarīb*.[342]

Pada Muktamar ke-25 di Surabaya tahun 1971, dibahas tentang hukum menggunakan tanah untuk madrasah, kaitannya dengan wakaf. Jawaban Muktamar diperinci sebagai berikut: (a) barang-barang dan gedung-gedung belum menjadi barang wakaf; (b) yang berhak membuat atau menjadikan barang-barang wakaf dan membuat syarat-syaratnya adalah *wāqif* (orang yang mewakafkan), panitia yang mengumpulkan, dan hakim *syar'ī*; (c) yang berkompeten menjadi *nāẓir* adalah, kalau *waqif* menentukan maka *nāẓir*-nya adalah orang yang ditentukan oleh *wāqif*. Kalau *waqif* tidak menentukan, maka *nāẓir*-nya adalah panitia yang mengumpulkan. Kalau panitia itu sudah tidak ada, maka yang berkompeten menjadi *nāẓir* adalah hakim *syar'i*, apabila tidak ada *nāẓir* yang *khās*; (4) tidak boleh sebagian dari anggota panitia pindah ke organisasi lain, memiliki dan membuat peraturan-peraturan atau *manāẓirnya*. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Asnā al-Maṭālib* dan *Tuḥfah al-Muḥtāj*.[343] Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 4.6.

---

[340] Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", pada *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, h. 179, 180, dan 182.

[341] Zakariā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1996), h. 442.

[342] Ibn al-Qāsim al-Ghazī, *Fatḥ al-Qarīb,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 46.

[343] Zakariā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib,* vol. 3, h. 474, Ibn Ḥajar al-Haytamī, al-Syarwani dan al-Ubbādī, *Tuḥfah al-Muḥtāj* dan *Hawasyai al-Syarwani wa al-'Ubbādī,* vol. 6, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1997), h. 298.

Tabel 4.6
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya di Bidang Wakaf, Masjid & Pertanahan

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	17	89,4 %	*Wāqi'iyyah*	19	100 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-	-	*Mauḍū'iyyah*	-	
3	*Ilḥāq*	1	5,3 %	*Qānūniyyah*	-	
4	*Manhajī*	-	-			
5	Non Metode	1	5,3 %			
Jumlah		**19**	**100 %**	**Jumlah**	**19**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang *Jināyah* (Kriminal)

Pada Muktamar ke-2 di Surabaya tahun 1927, dibahas tentang hukum menghukum dengan pekerjaan berat atau dengan denda uang. Muktamar memutuskan bahwa, menghukum dengan pekerjaan berat itu boleh, tetapi menghukum dengan denda itu tidak boleh. Pendapat ini merujuk pada kitab *Tanwīr al-Qulūb* dan *Fatāwā al-Kurdī*,[344] sehingga dapat dikategorikan menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*. Namun begitu, Muktamar menawarkan solusi agar kaum muslimin yang harus melaksanakan *ta'zīr* dengan memungut uang untuk mengikuti pendapat imam Mālik (yang memperbolehkannya). Kemudian pada Muktamar NU ke-12 di Malang tahun 1937, dibahas tentang saksi diminta bersumpah supaya tidak berdusta. Muktamar memutuskan bahwa, tidak boleh menurut madzhab Syāfi'ī dan boleh menurut pendapat ulama dari madzhab Ḥanafī, apabila disangsikan kebenarannya. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Wahhāb* dan *al-Fawā'id al-Makkiyah*.[345]

Kemudian pada Muktamar NU ke-13 di Menes Banten tahun 1938, dibahas tentang pengertian darurat menurut syara'. Menurut Muktamar, sesungguhnya yang diartikan darurat (*ḍarūrah*) yaitu urusan yang apabila tidak dikerjakan akan binasa atau mendekati binasa. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir*.[346] Kemudian dibahas pula tentang hukum menyumpah pendakwa yang sudah mempunyai bukti. Menurut

---

[344]Muhammad Amin al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb*, dan Muhammad Sulaymān al-Kurdī, *Fatāwā al-Kurdī*, (Bogor: Maktabah Arafah, t.th.), h. 97.

[345]Zakariā al-Anṣārī, "Fatḥ al-Wahhāb", pada *Tajrīd li Naf'i al-'Abīd*, vol. 4, h. 402, 'Alawī al-Saqqāf, *al-Fawā'id al-Makkiyyah*, h. 60.

[346]Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir*, h. 60-61.

Muktamar, pendakwa yang mempunyai bukti boleh disumpah dalam tujuh perkara, dan sumpahnya itu dinamakan sumpah *istiẓhār.* Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Tuḥfah al-Ṭullāb*.[347] Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 4.7.

Tabel 4.7
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya di Bidang Jinayah (Kriminal)

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	4	100 %	*Wāqi'iyyah*	3	75 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-	-	*Mauḍū'iyyah*	1	25 %
3	*Ilḥāq*	-	-	*Qānūniyyah*	-	-
4	*Manhajī*	-	-			
5	Non Metode	-	-			
Jumlah		**4**	**100 %**	**Jumlah**	**4**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Aliran dan Mazhab

Pada Muktamar ke-1 tahun 1926, sebagai bentuk kesadaran bermazhab dalam NU, pembahasan pertama yang dibahas adalah hukum bermazhab. Muktamar memutuskan bahwa pada saat itu (1926), wajib hukumnya bagi umat Islam mengikuti salah satu dari empat mazhab yang tersohor dan aliran mazhabnya telah dikodifikasikan (*mudawwan*). Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat al-Sya'ranī, Ibn Ḥajar al-Haytamī dan Muhammad Bahīṭ al-Muṭī'ī.[348]

Dibahas pula tentang pendapat tokoh (imam) yang boleh difatwakan. Muktamar memutuskan bahwa yang boleh atau dapat dipergunakan berfatwa ialah: (a) pendapat yang terdapat kata sepakat antara imam al-Nawawī dan imam al-Rāfi'ī, (b) pendapat yang dipilih oleh imam al-Nawawī saja; (c) pendapat yang dipilih oleh imam al-Rāfi'ī saja; (d) pendapat yang didukung oleh ulama mayoritas; (e) pendapat ulama yang terpandai; dan (f) pendapat ulama yang paling *wirā'i*. Standard ini mengutip pendapat imam Syaṭā al-Dimyaṭī dengan corak

[347]Zakariā al-Anṣārī, "Tuḥfah al-Ṭullāb", pada *Hāmisy al-Syarqāwī*, vol. 2, h. 475-476.

[348]Lihat: Abdul Wahhāb al- Sya'rānī, *al-Mizān al-Kubrā*, vol. 1, h. 34, Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah*, vol. 4, h. 307, dan Muhammad Bahīṭ al-Muṭī'ī, *Sullam al-Wuṣūl Syarḥ Nihāyah al-Sūl*, vol. 3, (Mesir: Bahrul 'Ulūm, t.th.), h. 921.

qaulī dan bersifat *mauḍū'iyyah*,[349] dan belakangan kriteria ini dikenal dengan istilah *taqrīr jamā'ī* dalam sistem penetapan hukum bahtsul masail NU. Kemudian dibahas juga hukum seorang hakim membuat keputusan berdasarkan pendapat kedua (*al-qaul al-tsānī*) dalam masalah perselisihan antara suami-istri (*syiqāq*). Muktamar menjawab boleh apabila untuk kemaslahatan suami-istri dan tidak ada jalan lain kecuali dengan mempergunakan *al-qaul al-tsānī* tersebut. Pendapat ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Jalāluddīn al-Mahallī, 'Alawī al-Saqqāf dan Abū Ishāq 'Alawī al-Syirazī.[350]

Kemudian pada Muktamar ke-3 di Surabaya tahun 1928, dibahas tentang tarekat Tijāniyah beserta baiat Barzakhiyyah apakah mempunyai sanad *muttaṣil* (tersambung) kepada Rasulullah, dan apakah dianggap sebagai tarekat yang sah dalam Islam. Muktamar menjawab dengan menganalogikan pada keumuman pendapat Zaynuddīn al-Malibarī, bahwa tarekat semua syaikh atau guru tarekat berdasarkan kepada kitab Tuhan (al-Qur'ān) dan hadis.[351] Oleh karena itu, keputusan dalam masalah ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah*. Dari pendapat al-Malībārī ini yang tidak menyebut secara spesifik tentang tarekat Tijāniyah, Muktamar berkesimpulan bahwa tarekat Tijāniyah mempunyai sanad muttaṣil kepada Rasulullah beserta baiat Barzakhiyah dan dapat dianggap sebagai tarekat yang sah dalam Islam.[352]

Kemudian pada Muktamar ke-6 tahun 1931, dibahas tentang hukum orang yang tidak mengetahui syarat dan rukun memasuki tarekat, yang jawabannya adalah boleh apabila mempunyai keyakinan atau perkiraan bahwa sesudah masuk tarekat akan dapat mempelajari pengetahuan agama. Akan tetapi, bila tidak mau mempelajari pengetahuan agama sesudah masuk tarekat, maka hukumnya tidak boleh, bahkan lebih dahulu wajib mempelajari dasar-dasar pokok agama (*uṣūluddīn*), dan kemudian baru perinciannya (hukum ibadahnya).

---

[349]Syaṭā al-Dimyāṭī, , *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 1, h. 19.

[350]Jalāluddīn al-Mahallī, "Syarḥ Mahallī 'alā al-Minhāj", pada *Hāsyiyah al-Qulyūbī wa 'Umayrah*, vol. 3, h. 308, al-Sayyid 'Alawī al-Saqqāf, "al-Fawā'id al-Makkiyah", dalam *Majmū'ah Sab'ah Kutub Mufīdah*, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, t,th.), h. 53, dan Abū Ishāq 'Alawī al-Syirazī, "al-Tanbīh", dalam *Syarḥ al-Tanbīh al-Suyūṭī*, vol. 2, (Berūt: Dār al-Fikr, 1996), h. 639.

[351]Zaynuddīn al-Malibarī, "Hidāyah al-Adzkiyā", dalam Nawawī al-Bantani, *Kifāyah al-Atqiyā*, (Semarang: Usaha Keluarga, t.th.), h. 27.

[352]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 55.

Pendapat ini juga bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat al-Bakrī Muḥammad Syaṭā al-Dimyāṭī.[353]

Dibahas pula tentang menekuni membaca al-Qur'ān dan lain-lain apakah termasuk tarekat muktabar. Jawaban Muktamar bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Syaikh Nawawī al-Jāwī, bahwa hal tersebut termasuk tarekat muktabar.[354] Lalu dibahas pula mengenai tarekat Tijāniyah, dan tarekat lainnya, serta perbedaan tarekat dan syariat. Jawaban Muktamar bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* sebagaimana pembahasan tarekat Tijāniyah pada Muktamar ke-3 tahun 1928.[355]

Pada Muktamar NU ke-7 di Bandung tahun 1932, dibahas tentang hukum tidak mengetahui ilmu *musṭalah al-hadīts* mengajar hadis. Muktamar memutuskan bahwa, boleh memberi pelajaran dan menafsirkan hadis-hadis yang tidak palsu (*mauḍū'*), yang tersebut dalam kitab-kitab yang sudah terkenal asal penafsirannya sesuai dengan penafsiran ulama yang terkenal. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Fatāwā al-Ḥadītsiyah*.[356] Kemudian pada Muktamar NU ke-9 di Banyuwangi tahun 1934, dibahas tentang hukum mengamalkan pendapat yang bertentangan dengan pendapat mazhab yang empat. Muktamar memutuskan bahwa, tidak boleh menjalankan pendapat yang bertentangan dengan pendapat mazhab empat, apabila tidak mengetahui syarat-syaratnya dan segala ketentuannya. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Mu'īn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*.[357]

Kemudian pada Muktamar NU ke-10 di Surakarta tahun 1935, dibahas tentang hukum pindah dari tarekat ke tarekat lain, dan mengusir orang-orang dari masjid untuk dipergunakan *tawajuh* (menjalankan wirid) dalam masjid tersebut. Muktamar memutuskan bahwa, pindah dari satu tarekat ke tarekat lain, hukumnya adalah boleh asal dapat mengikuti semua syarat yang ditentukan. Adapun mengeluarkan orang-orang dari dalam masjid, apabila masjid itu

---

[353]al-Bakrī Muḥammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *Kifāyah al-Atqiyā' wa Minhāj al-Aṣfiyā'*, (Semarang: Usaha Keluarga, t.th.), h. 12.

[354]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 110-111.

[355]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 111-112.

[356]Ibn Ḥajar Al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Hadītsiyah,* (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1971), h. 228.

[357]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", dalam *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 4, h. 217.

ditentukan wakafnya untuk para ahli tarekat, atau dengan keridaan orang-orang yang dikeluarkan, maka tidak dilarang mengeluarkannya. Tetapi kalau masjid itu tidak ditentukan wakaf khusus untuk para ahli tarekat dan tidak dengan keridaan yang dikeluarkan, maka hukumnya haram mengeluarkan orang-orang tersebut. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab.[358]

Pada Muktamar NU ke-11 di Banjarmasin tahun 1936, dibahas tentang hukum organisasi yang melarang meminjamkan hak miliknya kecuali pada anggotanya, dan bagaimana kaitannya dengan firman Allah dalam surah al-Mā'ūn. Muktamar memutuskan bahwa, penetapan peraturan itu boleh, karena dalam pokoknya meminjamkan itu hanya sunah, tidak wajib. Adapun firman Allah dalam surah al-Mā'ūn itu telah *mansūkh* (dibatalkan), atau yang dimaksudkan dalam firman Allah itu adalah keseluruhannya, yakni: melarang meminjamkan, berlaku kasar terhadap yatim piatu dan tidak mengajukan memberi pertolongan kepada orang-orang miskin dan lain-lain. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Ḥāsyiyah al-Syarqāwī*.[359] Kemudian dibahas tentang berhukum langsung dengan al-Qur'ān dan hadis tanpa memperhatikan kitab fikih yang ada. Muktamar menjawab bahwa, sesungguhnya hal yang demikian itu tidak boleh, dan yang berbuat demikian tidak benar juga sesat dan menyesatkan. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Tanwīr al-Qulūb*.[360]

Pada Muktamar NU ke-12 di Malang tahun 1937, dibahas hukum yang sama, yaitu tentang menjalankan apa yang tersebut dalam al-Qur'ān dan hadis, tanpa mazhab. Jawaban Muktamar sama dengan keputusan Muktamar NU ke-11 tahun 1936 bahwa, orang itu tidak benar, sesat dan menyesatkan. Oleh karena itu, keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab yang sama.[361] Kemudian dibahas tentang Cabang/MWC/Ranting NU yang tidak mengerjakan anggaran dasar NU yang telah ditetapkan apakah termasuk orang yang tidak menepati janji. Muktamar memutuskan

---

[358]Sulaymān al-Zuhdī al-Naqsyabandī, *Majmū'ah al-Rasā'il*, Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, h. 169, dan al-Syarbinī, *Mughnī al-Muḥtāj,* vol. 2, h. 522.

[359]Abdullah al-Syarqāwī, *Ḥāsyiyah al-Syarqāwī 'alā Tuḥfah al-Ṭullāb,* vol. 2, h. 90.

[360]Muhammad Amīn al-Kurdī al-Irbilī, *Tanwīr al-Qulūb fi Mu'āmalah 'Allām al-Ghuyūb,* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1994), h. 75.

[361]Muhammad Amīn al-Kurdī al-Irbilī, *Tanwīr al-Qulūb*..., h. 75.

bahwa, tetapnya menjadi cabang atau ranting NU itu setelah menerima blesit. Apabila telah menerima ketetapan, maka wajib mengerjakan segala anggaran dasarnya. Apabila tidak dapat mengerjakan yang tidak karena maksud salah, dan tidak sengaja untuk tidak menepati janji, maka tidak berdosa. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Sullam al-Taufīq*.[362]

Pada Muktamar NU ke-13 di Menes Banten tahun 1938, dibahas tentang hukum memasuki organisasi Islam, yang keputusan hukumnya adalah, bagi orang yang berkeyakinan tidak dapat menjaga agamanya kecuali dengan memasuki organisasi Islam, maka wajib menjadi anggota organisasi untuk menjaga agamanya. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada keumuman *'ibārah* dalam kitab *Sullam al-Taufīq*:[363]

(فصل) يجب على كل مسلم حفظ إسلامه وصونه عما يفسده ويبطله.

Artinya: "Setiap muslim berkewajiban menjaga keislamannya, serta melindunginya dari apapun yang merusaknya dan membatalkannya."

Kemudian dibahas pula tentang tuduhan terhadap organisasi Nahdlatul Ulama sebagai sesuatu yang bid'ah, apakah orang yang menuduh tersebut terlepas dari golongan Islam dan menjadi kufur. Menurut Muktamar, orang tersebut tidak keluar dari golongan Islam, tetapi salah pengertian, karena belum paham anggaran dasar NU. Sebab NU itu berdasar haluan *ahlus-sunnah wal jamā'ah*, sebagaimana tersebut dalam anggaran dasar NU, walaupun tidak terdapat nama besar NU pada zaman Rasulullah saw., karena nama itu hanya sekedar logika yang tidak perlu menjadi dasar pertentangan. Keputusan ini tidak jelas metodenya (non metode) karena tidak merujuk pada kitab apapun, dan bersifat *wāqi'iyyah*.[364]

Pada Muktamar NU ke-14 di Magelang tahun 1939, dibahas tentang pengertian "*al-sawād al-a'ẓam*" dalam hadis Nabi, yang jawabannya mengutip pendapat Muhammad Bakhīt al-Muti'ī, Abdullah Bā'alawī al-Haddād dan Abdul Wahhāb al-Sya'ranī dengan corak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah*, bahwa dalam bidang *uṣūluddīn* mengikuti mazhab Asy'arī dan dalam bidang *furu'iyyah* mengikuti salah satu di antara mazhab yang empat.[365] Dibahas pula tentang hukum diam di

---

[362]Sālim bin Samīr al-Haḍramī, *Sullam at-Taufīq,* (Pekalongan: Maktabah Raja, t. th.), h. 49.

[363]Abdullah bin Ṭāhir, "Sullam al-Taufīq", pada *Mirqah Ṣu'ūd al-Taṣdīq,* (Indonesia: Syirkah Nur Asia, t. th.), h. 9.

[364]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 226.

[365]Muhmmad Bakhīt al-Muṭī'ī, *Sullam al-Wuṣūl Syarh Nihāyah al-Sūl*, vol.

tengah merajalelanya bid'ah dan kezaliman, dan menjadi anggota salah satu organisasi Islam. Muktamar memutuskan bahwa, kalau di suatu tempat telah ada yang tempil melakukan *amar ma'rūf nahi munkar* yang mencukupi, maka hukum ulama tersebut tidak haram. Tetapi kalau tidak ada yang tampil ke muka atau belum mencukupi, maka hukumnya haram. Adapun menjadi anggota organisasi Islam, maka lebih utama, bahkan ada yang wajib, seperti orang yang berkeyakinan tidak dapat menjaga kehormatan agama kecuali dengan menjadi anggota organisasi Islam. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Da'wah al-Tāmmah*.[366]

Kemudian dibahas tentang sebab diwajibkan mengikuti salah satu dari empat madzhab. Muktamar memutuskan bahwa, kewajiban umat Islam untuk mengikuti empat mazhab itu, karena dikhawatirkan mencampurkan antara yang hak dan yang batil, atau tergelincir dalam kesalahan, atau mengambil yang mudah saja. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab beberapa rujukan kitab.[367]

Pada Muktamar NU ke-15 di Surabaya tahun 1940, dibahas tentang mana yang didahulukan antara mendatangi rapat organisasi demi kepentingan Islam, atau mengajar agama di pesantren. Muktamar memutuskan bahwa, mendahulukan yang lebih baik dan utama. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada keumuman *'ibārah* dalam kitab *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām*.[368]

Kemudian pada Muktamar ke-16 di Purwokerto tahun 1946, dibahas tentang hukum memerangi tentara musuh yang sudah ada di tengah-tengah kita. Jawaban Muktamar diperinci sebagai berikut: (1) berperang menolak penjajah dan para pembantunya adalah wajib *'ayn* atas setiap-tiap jiwa, baik laki-laki atau perempuan, dan anak-anak yang juga berada di tempat yang dimasuki oleh mereka itu (penjajah atau

---

3, (Mesir: Bahr al-'Ulūm, t.th.), h. 921, Abdullah Bā'alawi al-Ḥaddād, *al-Ṣā'ih al-Dīniyyah*, (Semarang: Thoha Putera, t.th.), h. 7, dan Abdul Wahhab al-Sya'ranī, *al-Yawāqīt wa al-Jawāhir*, vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 19590, h. 3.

[366]Abdullah bin 'Alwi al-Ḥaddād, *al-Da'wah al-Tāmmah wa al-Tadzkirah al-'Āmmah,* (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1933), h. 11.

[367]Abdurrahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 9, Abdul Wahhāb al-Sya'ranī, *al-Mizān al-Kubrā,* vol. 1, h. 34, Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Fiqhiyah al-Kubrā*, vol. 4, h.307, dan Muhmmad Bakhīt al-Muṭī'ī, *Sullam al-Wuṣūl*..., vol. 3, h. 921 dan vol. 4, h. 580-581.

[368]Muhammad 'Izzuddīn bin Abdissalām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣālih al-Anām,* vol. 1, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), h. 91.

pembantunya); (2) wajib ‘ayn pula atas jiwa-jiwa yang berada di dalam tempat-tempat yang jaraknya kurang dari 94 km. terhitung dari tempat mereka itu (musuh); (3) wajib kifayah atas semua orang-rang yang ada di tempat-tempat yang jaraknya sampai 94 km. tersebut; dan (4) jikalau jiwa-jiwa yang tersebut dalam poin 1 dan 2 di atas tidak mencukupi untuk menolaknya, maka jiwa yang tersebut di dalam poin 3 wajib membantu sampai cukup. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi‘iyyah* dengan merujuk pada beberapa pendapat ulama.[369]

Pada Munas Alim Ulama di Sukorejo Situbondo tahun 1983, dibahas tentang kriteria *al-kutub al-mu’tabarah*. Muktamar memutuskan bahwa, *al-kutub mu‘tabarah fi masā’il al-dīniyah ‘indanā* ialah kitab-kitab *‘alā al-madzhab al-arba‘ah.* Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi‘iyyah* dengan menganalogikan pada keumuman *‘ibārah* dalam kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn*, *I‘ānah al-Ṭālibīn* dan *al-Fawā’id al-Makkiyah*.[370] Tentu kriteria ini masih terlalu umum dan belum jelas standarnya, karena karya ulama-ulama dari empat mazhab ini sangat banyak. Untuk lebih jelasnya, lihat table nomor 4.8.

Tabel 4.8
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya di Bidang Aliran atau Mazhab

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	16	72,7 %	*Wāqi‘iyyah*	19	86,4 %
2	*Taqrīr Jamā‘ī*	-	-	*Mauḍū‘iyyah*	3	13,6 %
3	*Ilḥāq*	5	22,7 %	*Qānūniyyah*	-	-
4	*Manhajī*	-	-			
5	Non Metode	1	4,6 %			
Jumlah		**22**	**100 %**	**Jumlah**	**22**	**100 %**

[369]Sulaymān al-Bujayrimī, *al-Tajrīd li Naf‘i al-‘Abīd,* vol. 4, h. 251, Ibrahim al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī,* vol. 2, h. 269, Zakariā al-Anṣāri, “Fatḥ al-Wahhāb”, pada Hāmisy Sulaymān al-Jamal, *Ḥāsyiyah al-Jamal ‘ala Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb,* vol. 5, (Mesir: Musṭafā Muhammad, t. th.), h. 191, al-Nawawī, *Rauḍah al-Ṭālibīn,* 2th eds., vol. 3, (Beirūt: al-Maktabah al-Islamī, 1985), h. 214-1215, Ibn Ābidīn, *Radd al-Muhtār ‘ala al-Durr al-Mukhtār,* vol. 3, (Beirūt: Dār Iḥyā’ al-Turats al-Arabi, t. th.), h. 219-210, dan al-Mawardi, *al-Ḥāwīi al-Kabīr,* vol. 18, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1994), h. 161-163.

[370]Abdurrahman Bā‘alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 8, Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I‘ānah al-Ṭālibīn,* vol. 1, h.17, dan ‘Alawī al-Saqqāf, “al-Fawā’id al-Makkiyah” dalam *Majmū‘ah Sab‘ah al-Kutub al-Mufīdah,* (Mesir: Musṭafā al-Halabi, t. th.), h. 50.

Keputusan Hukum di Bidang *Siyāsah* (Politik)

Pada Muktamar ke-11 di Banjarmasin tahun 1936, dibahas tentang apakah negara Indonesia termasuk negara Islam. Muktamar memutuskan bahwa, negara Indonesia dinamakan "negara Islam" karena telah pernah dikuasai sepenuhnya oleh orang Islam. Walaupun pernah direbut oleh kamu penjajah kafir, tetapi nama negara Islam tetap selamanya. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan merujuk pada pendapat dalam kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn*.[371] Kemudian pada Muktamar ke-16 di Purwokerto tahun 1946, dibahas tentang hukum orang Islam masuk organisasi yang tidak berdasar Islam. Muktamar memutuskan bahwa orang Islam yang masuk perkumpulan atau partai yang tidak berdasar Islam ditafsil sebagai berikut: (a) jika sekiranya merugikan Islam, maka haram; (b) jika sekiranya menguntungkan Islam, maka baik; dan (c) jika sekiranya tidak merugikan dan menguntungkan Islam, maka boleh (*jā'iz*).[372] Keputusan ini bercorak *ilhaqi* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada keumuman prinsip *amar ma'rūf* dan *nahī munkar*.

Pada Muktamar ke-20 di Surabaya tahun 1954, dibahas tentang sah tidaknya keputusan Konferensi Alim Ulama di Cipanas tahun 1954, bahwa presiden Republik Indonesia, Ir. Soekarno, adalah *waliyul amri ḍarūrī bi al-syaukah*. Muktamar berpendapat bahwa betul, sudah sah keputusan tersebut. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat al-Ghazālī dan al-Ḥiṣnī.[373] Kemudian dibahas tentang sandiwara dengan propaganda Islam, yang keputusan hukumnya tidak boleh, apabila di dalamnya terdapat kemungkaran. Keputusan ini bercorak *manhajī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk merujuk pada kaidah fikih:[374]

إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام.

Artinya: "Bila ada halal dan haram (dalam suatu kasus), maka yang haram yang dimenangkan."

---

[371]Abdurrahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 254.

[372]Muhammad bin Muhammad al-Rua'aini al-Mālikī, "Qurrah al-'Ayn li Syarḥ Waraqāt", pada *Laṭā'if al-Isyārāt,* vol. 4, (Bandung: al- Ma'arif, t.th.), h. 23 dan 55, dan Muhammad Nawawī al-Bantanī, *Mirqah Ṣu'ūd al Taṣdīq…*, h. 16.

[373]Abu Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥya' 'Ulūm al-Dīn,* vol. 1, h. 157, dan Abu Bakar bin Muhammad al-Hiṣnī al-Dimasyqī, *Kifāyah al-Akhyār,* vol. 2, h. 110.

[374]Abdullah bin Sulaymān al-Jurhuzī, "al-Mawāhib al-Saniyah" pada *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* (Mesir: Amin Abdul Majid, 1955), h. 156.

Pada Konferensi Besar Syuriyah di Jakarta tahun 1960, dibahas tentang ulama di pemerintahan, apakah termasuk dalam sabda Rasulullah:

العلماء أمناء الرسل على عباد الله تعالى مالم يخالطوا السلاطين، فإذا خالطوهم وفعلوا ذلك فقد خانوا الرسل وخانوهم فاحذروهم واعتزلوهم.

Artinya: "*Para ulama adalah kepercayaan para Rasul atas para hamba Allah selama mereka tidak bergaul dengan para penguasa. Akan tetapi kalau mereka bergaul dan berbuat demikian, maka sungguh mereka telah berkhianat kepada para Rasul dan para hamba Allah, maka takut dan hindarilah mereka*."

Kemudian dijelaskan pula dalam kitab *Majmū'* 218able218 Jawa karangan Kyai Sholeh Darat Semarang: "Ulama pejabat pemerintahan adalah orang-orang yang terhina dan tertipu." Ulama NU memutuskan bahwa para ulama pejabat pemerintah itu tidak termasuk dalam hadis, dan tidak termasuk ke dalam pendapat K. Sholeh seperti tersebut di atas, jika menjabatnya karena ada hajat/darurat/kemaslahatan agama, dan dengan niat yang baik. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Is'ād al-Rafīq*.[375]

Pada Konferensi Besar Syuriah di Jakarta tahun 1961, dibahas tentang apakah keputusan diharamkannya *learn reform* kecuali dalam keadaan darurat itu benar atau tidak. Menurut ulama NU, keputusan tersebut sudah benar, yang diperkuat dengan keterangan dari kitab-kitab fikih, sehingga keputusan ini dikategorikan ke dalam corak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[376] Kemudian pada Muktamar ke-25 di Surabaya tahun 1971, dibahas tentang anggota DPR dari NU melanggar baiat. Muktamar memutuskan bahwa, jika mereka melanggar baiat, maka hukumnya berdosa. Sedangkan nilai dosanya sebagai berikut: (a) jika yang dilanggar itu persoalan yang mengakibatkan dosa kecil, maka dosanya termasuk dosa kecil; dan (b) jika yang dilanggar itu persoalan yang mengakibatkan dosa besar, maka dosanya termasuk dosa besar. Keputusan ini tidak jelas metode yang digunakan (non metode) dan bersifat *wāqi'iyyah* karena tidak merujuk pada kitab apapun.[377] Lihat 218table nomor 4.9.

---

[375]Muhammad Bābaṣīl, *Is'ād al-Rafīq 'alā Sullam al-Taufīq,* vol. 2, (Indonesia: Dār Iḥya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), h. 31.

[376]Muhammad Yusūf Mūsā, *al-Islām wa Ḥājah al-Insān Ilayh,* 3th eds., (Kuwait: Maktabah al-Falah, 1978), h. 199-200, Abdul Qadīr 'Audah, *al-Islām wa Auḍā'unā al-Siyāsiyyah,* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1981), h. 272, dan Syihābuddīn al-Qulyūbī, *Ḥāsyiyah al-Qulyūbī,* 3th eds., vol. 2, h. 156.

[377]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 257.

Tabel 4.9
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya di Bidang *Siyāsah* (Politik)

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	4	57, 1 %	*Wāqi'iyyah*	6	85, 7 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-	-	*Mauḍū'iyyah*	1	14, 3 %
3	*Ilḥāq*	1	14, 3 %	*Qānūniyyah*	-	-
4	*Manhajī*	1	14, 3 %			
5	Non Metode	1	14, 3 %			
Jumlah		**7**	**100 %**	**Jumlah**	**7**	**100**

Keputusan Hukum di Bidang Gender (Perempuan)

Pada Muktamar NU ke-5 di Pekalongan tahun 1930, dibahas tentang air yang keluar sebelum melahirkan. Muktamar menjawab dengan perincian sebagai berikut: (a) apabila air yang keluar itu jernih, maka hukumnya seperti air sakit kencing dalam hal kenajisannya sehingga tetap wajib salat dan lain-lain, baik bersambung dengan haid sebelumnya atau terpisah; (b) apabila yang keluar itu darah atau air kuning yang terpisah dari haid sebelumnya, maka hukamnya adalah haid dengan menetapi syarat-syaratnya. Keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat dalam kitab *al-Minhāj al-Qawīm* dan *Bughyah al-Mustarsyidīn*.[378]

Pada Muktamar ke-8 di Jakarta tahun 1933, dibahas tentang hukum wanita mendatangi kegiatan keagamaan yang tidak termasuk fardu 'ayn dengan berpakaian rapi dan memakai wangi-wangian. Muktamar memutuskan dengan perincian sebagai berikut: (a) haram apabila berkeyakinan mendapat fitnah[379] walaupun tidak berpakaian rapi dan tidak memakai wangi-wangian atau tidak diizinkan suaminya atau sayyidnya dan termasuk dosa besar; (b) apabila tidak yakin, tetapi menyangka adanya fitnah, maka hukumnya haram (dosa kecil); (c) kalau hanya ketakutan terjadinya fitnah, maka hukumnya haram makruh; dan (d) apabila berkeyakinan tidak adanya fitnah dan tidak melalui laki-laki lain, maka hukumnya boleh (mubah). Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Is'ād al-Rafīq* dan *Futūḥāt al-Wahhāb*.[380]

---

[378]Ibnu Ḥajar al-Haytamī, *al-Minhāj al-Qawīm*, (Indonesia: al-Haramayn, t.th.), h. 27, dan Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, h. 32.

[379]Yang dimaksud dengan fitnah adalah perzinahan dan mukaddimahnya.

[380]Muhammad Bābaṣīl, *Is'ād al-Rafīq...,* vol. 2, h. 136, dan Sulaymān al-

Dibahas pula tentang hukum keluarnya wanita dengan wajah terbuka dan kedua tangannya dan bahkan kedua kakinya. Muktamar memutuskan bahwa dalam hal ini ulama berbeda pendapat. Menurut pendapat yang muktamad (kuat), hukum wanita tersebut adalah haram. Menurut pendapat lain, boleh wanita keluar untuk jual beli dengan terbuka muka dan kedua telapak tangannya. Demikian juga menurut mazhab Ḥanafī, yang demikian itu hukumnya boleh, bahkan dengan terbuka kakinya, apabila tidak ada fitnah. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Maraq al-Falāḥ* dan *Ḥāsyiyah al-Bājūrī*.[381]

Pada Muktamar ke-10 di Surakarta tahun 1935, dibahas hukum perempuan berdiri di tengah-tengah lelaki lain untuk pidato keagamaan. Muktamar memutuskan bahwa, perempuan yang berdiri di tengah-tengah lelaki lain hukumnya adalah haram, kecuali apabila dapat terhindar dari larangan agama Islam, seperti dapat menutup auratnya dan selamat dari segala fitnah. Jika itu dapat dilakukan, maka hukumnya boleh (*jā'iz*) karena suara perempuan tidak termasuk aurat, menurut pendapat yang paling sahih (*aṣaḥ*). Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada hukum asal dari suara wanita.[382]

Kemudian pada Muktamar ke-11 di Banjarmasin tahun 1936, dibahas tentang hukum lelaki memulai salam kepada perempuan. Muktamar memutuskan sebagai berikut: (a) sunnah bagi lelaki memulai salam kepada perempuan, apabila perempuan tersebut merupakan istrinya sendiri, atau ada hubungan mahram atau *jāriyah* (budak perempuan)-nya, atau nenek-nenek yang telah lanjut usia dan tidak menimbulkan asmara, atau kepada wanita yang baik perbuatannya; (b) makruh memulai salam kepada perempuan yang masih menimbulkan asmara dan tidak berombongan dengan wanita-wanita yang baik perbuatan, dan tidak pula disertai para lelaki; dan (c) boleh memulai salam, apabila pemberi salam berombongan dengan lelaki, walaupun perempuan tidak berobongan dengan para wanita yang baik

---

Jamal, *Futūḥāt al-Wahhāb*, vol. 1, h. 503.

[381]Ḥasan al-Syaranbilalī al-Ḥanafī, *Maraq al-Falāḥ Syarḥ Nur al-Īḍāh,* (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1947), h. 45, dan Ibrāhīm al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī,* vol. 2, h. 97.

[382]Muhammad Murtaḍā al-Zabīdī, *Itḥāf al-Sādah al-Muttaqīn,* vol. 6, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), h. 495, Abdul Karīm al-Maṭārī al-Dimyāṭī, *Syarḥ al Sittīn*, (Singapura: al-Haramayn, t.th.), h. 109, dan Ibn Ḥajar al-Haytami, *al-Fatāwā al-Fiqhiyah al-Kubrā*, vol.1, h. 203.

perbuatannya. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada *I'ānah al-Ṭālibīn* dan *Mughnī al-Muḥtāj*.[383]

Pada Muktamar ke-14 di Magelang tahun 1939, dibahas tentang hukum seorang perempuan belajar naik sepeda. Menurut Muktamar, perempuan yang belajar naik sepeda hukum asalnya tidak dilarang. Tetapi apabila menimbulkan perbuatan mungkar yang dilarang syara', maka sudah barang tentu menjadi dilarang. Kemudian naik sepeda bagi orang perempuan itu berbeda-beda hukum karena perbedaan tempat, umpamanya menjadi tanda para perempuan jelek, atau pelacur di sementara tempat, dan bukan demikian di lain tempat, sehingga memiliki hukum tersendiri. Keputusan ini tidak jelas metode yang digunakan dan bersifat *wāqi'iyyah* karena tidak merujuk pada dalil apapun.[384]

Kemudian pada Muktamar ke-15 di Surabaya tahun 1940, dibahas tentang hukum perempuan keluar bersama wanita lain untuk melaksanakan salat hari raya. Muktamar memutuskan dengan perincian sebagai berikut: (a) disunnahkan bagi para perempuan, salat 'Id berjamaah di rumahnya. Adapun untuk keluar mendatangi salat Id di masjid atau lainnya, maka hukumnya sunnah bagi perempuan yang sudah tua, dan perempuan yang tidak beraksi, atau cantik dengan tidak berpakaian necis dan tidak memakai wangi-wangian, serta aman dari fitnah; (b) makruh bagi orang yang sudah tua memakai wangi-wangian atau berpakaian necis, dan makruh pula bagi perempuan yang beraksi atau cantik dengan tidak berpakaian necis, dan tidak memakai wangi-wangian atau tidak takut terjadinya fitnah; (c) haram bagi perempuan beraksi atau cantik apabila berpakaian necis atau pakai wangi-wangian atau menyangka adanya fitnah, atau tidak dengan seizin suaminya; dan (d) tidak sah khutbah 'Id dengan khātib perempuan, bahkan haram apabila sengaja khutbah syariat atau sengaja menyerupai laki-laki, karena mengerjakan ibadah yang tidak sah (*fāsid*) dan disamakan dengan hukum adzan. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa rujukan kitab.[385]

---

[383]Al-Bakri Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭalibīn*, vol. 4, (Singapura: Sulayman Mar'i, t. th.), h. 185. Dikemukakan juga dalam Muḥyiddīn al-Nawawi, *al-Adzkār* dan Abdul Hamid al-Syirwanī dalam *Hāsyiyah al-Syirwanī.*

[384]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 250.

[385]'Alā'uddīn Ibn al-Auṭār, *Fatāwā al-Imām al-Nawawī*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), h. 43, Ibn Ḥajar al-Haytamī, "al-Minhāj al-Qawīm", pada *al- Ḥawāsyī al-Madaniyyah*, vol. 2, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1366 H.), h. 57, Zakariā al-Anṣārī dan Muhammad Sulayman al-Bujayrimī, *Fatḥ al-Wahhāb*

Dibahas pula tentang hukum berdalihkan darurat untuk memperbolehkan wanita keluar dengan membuka aurat. Menurut Muktamar, tidak boleh menggunakan dalil tersebut, karena menutup aurat waktu keluar itu, tidak membahayakan diri, karena darurat yang memperbolehkan menjalankan larangan itu, apabila tidak mengerjakan larangan, dapat membahayakan diri, atau mendekati bahaya. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir*.[386]

Pada Muktamar ke-16 di Purwokerto tahun 1946, dibahas tentang perempuan berpakaian seragam (*uniform*) tentara dan batas-batas perjuangan kaum wanita dalam pertempuran. Muktamar memutuskan bahwa, perjuangan perempuan adalah jika perang itu telah menjadi fardu 'ayn atas mereka (perempuan). Oleh karena itu, tidak ada batas bagi perempuan, yakni sama dengan laki-laki. Begitu juga tentang latihannya. Hanya saja harus di tempat tersendiri/terpisah dari laki-laki, sebagaimana mestinya. Mereka di waktu latihan atau berjuang, boleh berseragam tentara wanita untuk meringankan gerakannya, asal pakaian *uniforn* itu menutup aurat. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Mu'īn* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*.[387]

Pada Konferensi Besar Syuriah NU di Surabaya tahun 1957, dibahas tentang hukum wanita menjadi anggota DPR/DPRD. Apakah hal demikian itu tidak termasuk ke dalam hadis, "Tidak berbagialah suatu golongan yang menyerahkan urusannya kepada perempuan." Menurut ulama NU, DPR/DPRD adalah badan permusyawaratan untuk menentukan hukum (*tsubūt amr li amr*), bukan untuk menentukan *qaḍā'* (*lizām al-hukm*). Oleh sebab itu, wanita menjadi anggota DPR/DPRD menurut hukum Islam diperbolehkan apabila memenuhi syarat sebagai berikut: 'afīfah, ahli dalam hal-hal tersebut di atas, menutupi auratnya, mendapat izin dari yang berhak memberi izin, aman dari fitnah, dan tidak menjadikan sebab timbulnya mungkar menurut syara'. Apabila tidak memenuhi syarat-syarat tersebut, maka hukumnya haram, dan Syuriah dengan kebijaksanaan serta persetujuan PB Syuriyah NU berhak menariknya. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah*

---

dan *al-Tajrīd li Naf'i al-'Abīd,* vol. 1, h. 427, Muhammad Bābaṣīl, *Is'ād al-Rafīq...,* vol.2, h. 136, Abdul Halīm al-Syīrwānī, *Ḥāsyiyah al-Syirwānī,* vol. 1, h.467, dan Ibrāhīm al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī,* vol. 1, h. 235.

[386]Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* h. 60-61.

[387]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", pada *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 4, h. 196-197, dan Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 4, h. 196.

dengan mengalogikan pada wanita mengeluarkan fatwa sebagaimana dalam kitab *Mughnī al-Muhtāj*:[388]

(ويندب) عند اختلاف وجوه النظر وتعارض الأدلة في حكم (أن يشاور الفقهاء) لقوله تعالى: {وشاورهم في الأمر}. قال الحسن البصري: كان النبي صلى الله عليه وسلم مستغنيا عنها، ولكن أراد أن تصير سنة للحكام –إلى أن قال– المراد بالفقهاء كما قاله جمع من الأصحاب الذين يقبل قولهم في الإفتاء فيدخل الأعمى والعبد والمرأة.

Artinya: "Ketika terjadi perbedaan pendangan dan kontradiksi dalil dalam suatu hukum para fukaha, maka disunnahkan bermusyawarah, sesuai dengan firman Allah: "Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu." Hasan al-Baṣrī berkata, "Nabi Saw., itu tidak perlu bermusyawarah, namun beliau ingin menjadikannya sebagai tradisi bagi para juru hukum."… Yang dimaksud dengan fukaha adalah mereka yang diterima fatwanya, termasuk di dalamnya orang buta, budak dan wanita."

Pada Konferensi Besar Syuriyah NU di Jakarta tahun 1961, dibahas tentang hukum guru tarekat lelaki berjabat tangan tanpa tutup dengan murid-murid perempuan lain ketika baiat. Keputusan hukumnya adalah, tidak seorangpun ulama yang memperbolehkan kecuali muridnya itu mahramnya sendiri. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Mu'īn*, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* , *Lubab al-Ta'wīl fi Ma'ānī al-Tanzīl*.[389] Kemudian pada Rapat Dewan Partai Di Salatiga tahun 1961, dibahas tentang hukum perempuan menjadi kepala desa. Keputusan hukumnya adalah, mencalonkan perempuan untuk pilihan kepala desa itu tidak boleh, kecuali dalam keadaan memaksa, sebab disamakan dengan tidak bolehnya orang perempuan menjadi hakim. Demikianlah menurut mazhab Syāfi'ī, Mālikī, Ḥanbalī dan yang dilakukan oleh ulama salaf dan khalaf. Tetapi mazhab Ḥanafī memperbolehkan dalam urusan harta benda. Sedang imam Ibn Jarīr memperbolehkan dalam segala urusan dari apa saja. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Bidāyah al-Mujtahid* dan *al- Mizān al-Kubrā*.[390]

---

[388]Muhammad al-Khaṭīb al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, vol. 4, h. 371. Lihat pula: *Tuḥfah al-Muhtāj* (*Ḥāsyiyah al-Syirwānī*), vol. 10, h. 136, dan *Ḥāsyiyyah al-Qulyūbī…,* vol. 4, h. 302.

[389]Zaynuddīn al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn,* (Semarang: Pustaka 'Alawiyah, t.th.), h. 98, Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* vol. 4, (Kairo: Dār al- Hadīts, 2003), h. 419, dan Alī bin Muhammad al-Khāzin, *Lubab al-Ta'wīl fi Ma'ānī al-Tanzīl,* vol. 7, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1979), h. 81-82.

[390]Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid,* vol. 2, (Beirūt:

Kemudian pada Muktamar ke-28 di Yogyakarta tahun 1989, dibahas tentang hukum usaha menangguhkan haid dengan maksud agar dapat menyelesaikan ibadah haji, dan hukum status hajinya. Muktamar memutuskan bahwa, usaha menangguhkan haid tersebut hukumnya boleh, asal tidak membahayakan, dan hukum hajinya juga sah. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqiʻiyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab.[391] Namun begitu, *ʻibārah* yang dihadirkan hanya menyangkut hukum kebolehan menggunakan obat untuk mencegah haid, tapi belum menyentuh persoalan hukum hajinya. Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 4.10.

Tabel 4.10
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya di Bidang Gender (Perempuan)

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	10	76,9 %	*Wāqiʻiyyah*	13	100 %
2	*Taqrīr Jamāʻī*	-	-	*Mauḍūʻiyyah*	-	-
3	*Ilḥāq*	2	15,4 %	*Qānūniyyah*	-	-
4	*Manhajī*	-	-			
5	Non Metode	1	7,7 %			
Jumlah		**13**	**100 %**	**Jumlah**	**13**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Adat, Etika & Pendidikan

Pada Muktamar NU ke-1 di Surabaya tahun 1926, dibahas tentang hukum mengkhitankan anak setelah beberapa hari dari hari kelahirannya, mengingat dalam kitab *Khazīnah al-Asrār* diterangkan bahwa mengkhitan anak sebelum berumur 10 tahun tidak boleh. Muktamar memutuskan bahwa, mengkhitankan sesudah beberapa hari dari hari kelahirannya itu boleh. Adapun sunahnya adalah sesudah berumur 7 hari atau 40 hari atau umur 7 tahun. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqiʻiyyah* dengan merujuk pada kitab *Mauhibah Dzī al-Faḍl* bahwa, dalam kitab *al-Tuḥfah* disebutkan, jika mengakhirkan khitan melampaui hari ke tujuh, maka dilaksanakan pada hari ke empat

---

Dār al-Kitab al-ʻArabī, 2006), h. 707, dan ʻAbdul Wahhāb al-Syaʻrānī, *al- Mizān al-Kubrā*, vol. 2, h. 189.

[391]Abdurrahman Bāʻalawī, "Ghāyah al-Talkhīṣ...", pada *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 247, Muhammad Alī al-Mālikī, *Qurrah al-ʻAyn*..., h. 30, dan Abdurrahman al-Juzayrī, *al-Fiqh ʻalā al-Madzāhib al-Arbaʻah,* vol. 4, h. 16. Lihat juga: *Iʻānah al-Ṭālibīn*, 4/39, *al-Syarqāwī ʻalā al-Taḥrīr*, vol. 2, h. 320, dan *al-Īḍāḥ*, 387.

puluh (dari kelahirannya), kalau tidak maka pada tahun ke tujuh yang merupakan waktu diperintahkannya untuk melaksanakan salat. Adapun yang disebutkan dalam kitab *Khazīnah al-Asrār*, maka dipahami jika anak itu lemah tidak mampu berkhitan kecuali setelah berumur sepuluh tahun sesuai dengan pendapat para pakar.[392]

Kemudian pada Muktamar NU ke-2 di Surabaya tahun 1927, dibahas tentang hukum memakai dasi, celana panjang, sepatu, dan topi, apakah haram karena dianggap meniru orang kafir. Muktamar memutuskan dengan perincian sebagai berikut: (a) apabila memakainya itu sengaja meniru orang kafir untuk turut menyemarakkan kekafirannya, maka hukum orang itu menjadi kafir (dengan pasti); (b) apabila sengaja (tujuan) orang tersebut turut menyemarakkan hari raya dengan tidak mengingat kekafirannya, maka hukumnya tidak kafir, tetapi berdosa; dan (c) apabila tidak sengaja meniru sama sekali, tetapi hanya sekedar berpakaian demikian, maka hukumnya tidak terlarang tetapi makruh. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn*.[393] Kemudian dibahas tentang hukum memakai pen dari emas. Muktamar memutuskan bahwa, hukum memakai pen terbuat dari emas adalah haram, karena termasuk larangan memakai bejana dari emas, seperti tempat celak. Demikian ini menurut mazhab Syāfi'ī. Tetapi dalam mazhab Ḥanafī, terdapat pendapat yang membolehkannya. Oleh karenanya, para pemakai hendakmya mengikuti pendapat tersebut (mazhab Ḥanafī) supaya terhindar dari hukum haram. Oleh karena itu, keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan dianalogikan pada hukum memakai bejana.[394]

Pada Muktamar NU ke-3 di Surabaya tahun 1928, dibahas tentang hukum bayi meninggal sebelum dipotong urinya. Menurut Muktamar, urinya tidak usah dipotong bahkan harus dirawat bersama-sama, karena uri tersebut hukumnya suci. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Ḥāsyiyah al-Syirwānī*.[395] Kemudian pada Muktamar NU ke-4 di Semarang tahun 1929, dibahas tentang hukum lelaki memakai suasa (emas campuran). Muktamar memutuskan bahwa, dalam hal ini para ulama berselisih pendapat, ada yang mengatakan boleh, dan ada yang mengatakan haram. Sedangkan

---

[392]Muhammad Mahfūẓ al-Tarmasī, *Mauhibah Dzī al-Faḍl,* vol. 4, h. 706.

[393]Abdurrahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 248.

[394]Ibn Qāsim al-Ghazzī, "Fatḥ al-Qarīb", dalam *Ḥāsyiyah al-Bājūrī,* vol. 1, h. 40.

[395]Abdul Hamīd al-Syīrwānī, *Ḥāsyiyah al-Syīrwānī…,* vol. 1, h. 318.

Muktamar memilih pendapat yang mengharamkan. Oleh karena itu, keputusan ini menggunakan metode *taqrīr jamā'ī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan memilih salah satu dari perbedaan pendapat ulama tersebut.[396]

Pada Muktamar NU ke-5 di Pekalongan tahun 1930, dibahas tentang hukum perayaan untuk memperingati jin penjaga desa atau sedekah bumi. Menurut Muktamar, adat kebiasaan sedemikian itu hukumnya haram. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada kejadian yang terjadi di Yaman:[397]

كان أول من تعوذ بالجن قوم من أهل اليمن من بني حنيفة ثم فشا ذلك في العرب، فلما جاء الإسلام صار التعوذ بالله تعالى لا بالجن.

Artinya: "Orang yang pertama meminta perlindungan kepada jin adalah kaum dari Bani Ḥanīfah di Yaman, kemudian hal tersebut menyebar di Arab. Setelah Islam datang, maka berlindung kepada Allah menggantikan berlindung kepada jin."

Dalam redaksi kitab *Iḥya' 'Ulum al-Dīn* disebutkan:[398]

فلا يجوز أن يمزح بالحق المحض ما هو لهو عند العامة وصورته صورة اللهو عند الخاصة وإن كانوا لا ينظرون إليها من حيث أنها لهو.

Artinya: "Maka tidak boleh mencampurkan kebenaran murni dengan perkara yang dianggap sebagai suatu permainan oleh kalangan orang awam, sementara bentuk permainan tersebut merupakan bentuk permainan bagi kalangan orang khusus, walaupun mereka tidak menilainya sebagai suatu permainan."

Dibahas pula tentang hukum melempar kendi yang penuh dengan air pada upacara bulan ketujuh dari umur kandungan (tingkeban), dengan membaca ṣalawat bersama-sama, dengan harapan supaya mudah lahiran anaknya kelak. Muktamar memutuskan bahwa perbuatan tersebut hukumnya haram karena termasuk *tabdzīr*. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada keumuman definisi *tabdzīr*:[399]

(المبذر لماله) من التبذير وهو والسرف مترادفان على صرف المال في مصارفه كما يقتضيه كلام الغزالي ويوافقه قول غيره مالا يقتضي محمدة عاجلا ولا أجرا آجلا.

Artinya: "Mubadzir dan boros itu sinonim, dalam arti mengelola harta di luar pengelolaan yang semestinya, sebagaimana yang dimaksudkan oleh perkataan

---

[396]Lihat: Sulaymān al-Bujayrimī, *Ḥāsyiyah al-Bujayrimī 'ala Fatḥ al-Wahhāb,* vol. 1, h. 50, dan Zakariā al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb*, vol. 2, h. 33.

[397]al-Jamal, *Futūḥāt al-Ilahiyah 'alā al-Jalālayn,* Surah al-Jin.

[398]al-Ghazālī, "Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn", dalam Murtaḍā al-Zabīdī, *Itḥāf al-Sādah al-Muttaqīn,* vol. 6, h. 557.

[399]Ibrāhīm al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī*..., vol. 1, h. 367.

imam al-Ghazālī dan lainnya, selama tidak menimbulkan sesuatu yang terpuji pada masa kini (dunia) dan tidak pula berpahala pada masa yang akan datang (akhirat)."

Kemudian dibahas tentang bediri ketika memperingati maulid Nabi. Menurut Muktamar adalah berdiri pada waktu memperingati maulid Nabi Saw. itu *'urf syar'ī* yang hukumnya sunah. Oleh karenanya, pelaksanaannya tidak berbeda-beda di segala tempat. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Ṣārim al-Mubīd* dan *al-Fatāwā al-Ḥadītsiyah*.[400] Lalu dibahas pula hukum mengarak tulisan Muhammad setiap 12 Rabi'ul Awal. Muktamar memutuskan bahwa, tidak mengapa (tidak berdosa) asal tidak dengan hal-hal yang mungkar walaupun sebaiknya pengarakan tidak perlu diadakan. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada keumuman pada redaksi kitab *Tarsyīh al-Mustafīdīn* tentang peringatan maulid Nabi.[401]

Pada Muktamar NU ke-6 di Pekalongan tahun 1931, dibahas tentang hukum memakai pakaian santiu bagi lelaki. Menurut Muktamar, pakaian tersebut tidak haram karena masih disangsikan kesuteraannya. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Tarsyīh al-Mustafīdīn*.[402] Dibahas pula tentang hukum menanam ari-ari dengan menyalakan lilin. Muktamar memutuskan bahwa, menanam ari-ari (*masyimah*) itu hukumnya sunnah. Adapun menyalakan lilin dan menabur bunga-bunga di atasnya itu hukumnya haram karena membuang-buang harta (*tabdzīr*) yang tak ada manfaatnya. Keputusan ini bercorak *ilḥāqi* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada keumuman pada redaksi kitab *Nuhāyah al-Muḥtāj* tentang kesunahan mengubur sesuatu anggota badan yang terpisah dari orang yang masih hidup,[403] dan kitab *Fatḥ al-Qarīb* dan *Ḥāsyiyah al-Bājūrī* tentang prinsip *tabdzīr* secara umum.[404]

Pada Muktamar NU ke-28 di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta tahun 1989, dibahas tentang hukum memberi nama anak dengan lafal Abdun yang disandarkan (*muḍāf*) kepada selain

---

[400]Muhammad Alī al-Mālikī, *al-Ṣarim al-Mubid,* (Indonesia: Dār Iḥyā al-Kutub al-'Arabiyah, 1923), h. 37, dan Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-Hadītsiyah,* h. 80.

[401]'Alawī al-Saqqāf, *Tarsyīḥ al-Mustafīdīn,* h. 325-326.

[402]'Alawī al-Saqqāf, *Tarsyīḥ al-Mustafīdīn*, h. 122.

[403]Syamsuddīn al-Ramlī, *Nihāyah al-Muḥtāj,* vol. 2, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1938), h. 494-495.

[404]Ibn Qāsim al-Ghazī dan Ibrāhīm al-Bājūrī, *Fatḥ al-Qarīb* dan *Ḥāsyiyah al-Bājūrī 'alā Fatḥ al-Qarīb,* vol. 1, h. 380.

nama Allah. Muktamar memutuskan bahwa hukumnya adalah haram, karena menimbulkan *tasyrīk*. Kalau di-*muḍāf*-kan kepada Nabi (Abdun Nabi), maka hukumnya makruh, menurut pendapat yang kuat. Ada pendapat dari Ibn Ziyād yang mengatakan bahwa memberi nama Abdun Nabi dan sesamanya itu tidak haram, apabila tidak dimaksudkan penghambaan yang sebenarnya. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada berbagai kitab rujukan.[405] Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 4.11.

Tabel 4.11
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya di Bidang Adat, Etika & Pendidikan

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	6	50 %	*Wāqi'iyyah*	12	100 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	1	8,3 %	*Mauḍū'iyyah*	-	-
3	*Ilḥāq*	5	41,7 %	*Qānūniyyah*	-	-
4	*Manhajī*	-	-			
5	Non Metode	-	-			
Jumlah		**12**	**100 %**	**Jumlah**	**12**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Kesenian

Pada Muktamar NU ke-1 di Surabaya 1926, dibahas tentang hukum menggambar binatang dengan berbentuk jisim yang sempurna. Muktamar memutuskan bahwa, membuat gambar binatang dengan berbentuk jisim yang sempurna, hukumnya adalah tidak boleh (haram), karena menyerupai berhala. Adapun permainan anak-anak (boneka), hukumnya boleh. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Fatḥ al-Mu'īn* dan *Is'ād al-Rafīq*.[406]

Kemudian dibahas pula tentang alat-alat orkes untuk hiburan, yang keputusan Muktamar adalah: segala macam alat-alat orkes (*malāhī*) seperti seruling dengan segala macam jenisnya dan alat-alat orkes lainnya, kesemuanya itu haram, kecuali trompet perang, trompet jamaah haji, seruling penggembala dan seruling permainan anak-anak dan lain sebagainya yang tidak dimaksudkan untuk dipergunakan

[405]Ibrahim al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī 'ala Fatḥ al-Qarib,* vol. 2, h. 314, Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 2, h. 337, dan Abdurrahman Bā 'Alawī, Ghāyah al-Talkhīṣ..., pada *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 254.

[406]Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", dalam *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 361-362, dan Muhammad Bābaṣīl, *Is'ād al-Rafīq,* vol. 2, h. 103.

hiburan. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada redaksi kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.[407]

Dibahas pula tentang alat-alat yang dibunyikan dengan tangan. Menurut Muktamar, segala alat yang dipukul (dibunyikan) dengan tangan, seperti rebana, dan sebagainya hukumnya adalah mubah (boleh), selama alat-alat tersebut tidak dipergunakan untuk menimbulkan kerusakan dan tidak menjadi tanda-tanda orang fasik kecuali kubah, yang telah ditetapkan haramnya dalam hadis (*naṣ*). Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada redaksi kitab *Itḥāf Sādah al-Muttaqīn* dan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.[408]

Lalu dibahas tentang permainan untuk melatih otak seperti catur. Muktamar memutuskan bahwa, segala macam permainan guna melatih otak seperti catur dan lain-lain, apabila tidak menimbulkan kerusakan dan tidak dipergunakan berjudi, hukumnya adalah makruh. Adapun permainan yang bersifat menipu, seperti main dadu, main *kodok-ula*, atau *beng-jo* (tombola) walaupun tidak terdapat untung rugi, maka hukumnya haram. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada redaksi kitab *Ḥāsyiyah al-Jamal*.[409]

Kemudian dibahas tentang gerak badan seperti angkat besi. Menurut Muktamar, segala macam gerak badan itu hukumnya boleh, asalkan tidak menimbulkan kerusakan dan tidak dipergunakan untuk berjudi serta bukan menjadi tanda-tanda orang fasik dan pada umumnya berjalan dengan baik dan tidak membahayakan. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada redaksi kitab *Ḥāsyiyah al-Bājūrī*.[410] Dibahas pula tentang pengertian *"lahwi"* dan *"laghwi"*. Menurut Muktamar, "lahwu" dan "laghwu" ialah segala hal yang tidak memberi faedah pada orang yang mengerjakannya, baik di dunia maupun di akhirat, dan tidak ada halangan apa-apa bila dikerjakan, asalkan hal tersebut tidak dilarang oleh agama dan tidak menyebabkan lupa kepada Tuhan. Namun apabila demikian (sebaliknya), maka hukumnya haram. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan

---

[407]al-Ghazālī, "Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn", dalam Murtaḍā al-Zabīdī, *Itḥāf Sādah al-Muttaqīn,* vol. 6, h. 474.

[408]Murtaḍā al-Zabīdī, *Itḥāf Sādah al-Muttaqīn,* vol. 4, h. 474 dan 472, dan al-Ghazālī, "Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn", dalam Murtaḍā al-Zabīdī, *Itḥāf Sādah al-Muttaqīn,* vol. 6, h. 473.

[409]Sulaymān al-Jamal, *Ḥāsyiyah al-Jamal 'ala Fatḥ al-Wahhāb,* vol. 5, h. 379-380.

[410]Ibrāhīm al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī,* vol. 2, h. 306-307.

bersifat *mauḍū'iyyah* dengan merujuk pada redaksi kitab *Ḥāsyiyah al-Ṣāwī* dan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.[411]

Lalu dibahas pula tentang tari-tarian dengan lenggak-lenggok. Muktamar memutuskan bahwa, tari-tarian itu hukumnya boleh meskipun dengan lenggak-lenggok dan gerak gemulai selama tidak terdapat gerak kewanita-wanitaan bagi laki-laki, dan gerak kelaki-lakian bagi kaum wanita. Apabila terdapat gaya-gaya tersebut, maka hukumnya haram. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada redaksi kitab *Itḥāf Sādah al-Muttaqīn* dan *Mauhibah Dzī al-Faḍl*.[412]

Pada Muktamar NU ke-10 di Surakarta 1935, dibahas tentang hukum tonel dan pelakunya. Muktamar memutuskan bahwa, kalau dalam tonel itu terdapat kemungkaran yang dilarang oleh agama Islam, seperti ketoprak yang bercampur antara laki-laki dan perempuan, atau ada perempuan yang berpakaian dengan berlagak seperti pria atau sebaliknya, maka hukumnya haram dan tidak diridai oleh Allah, sebagaimana telah dimaklumi oleh orang yang mengerti syariat agama Islam. Keputusan ini tidak jelas metode yang digunakan (non metode) dan bersifat *wāqi'iyyah* karena tidak merujuk pada dalil apapun.[413]

Kemudian dibahas tentang hukum mendengarkan suara radio dan menyimpannya. Menurut Muktamar, hukum mendengarkan suara radio tergantung pada hukum yang didengarkan. Apabila yang didengarkan itu haram, maka haram pula mendengarnya. Apabila makruh, maka makruh pula mendengarnya, dan begitu seterusnya. Begitu pula hukum menyimpannya, tergantung hukum yang disimpannya. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada redaksi dalam *Majalah al-Hidāyah al-Islāmiyyah*.[414]

Pada Muktamar NU ke-13 di Surakarta 1938, dibahas tentang hukum menggambar binatang dengan sempurna anggotanya. Muktamar memutuskan bahwa, menggambar hewan yang sempurna anggotanya dengan potret, begitu memindahkan gambar dari film ke kertas itu hukumnya haram dengan tidak terdapat *khilaf* yang terhitung. Sebagai catatan, haram dengan tidak ada perbedaan pendapat merupakan

---

[411]Aḥmad al-Ṣāwī al-Mālikī, *Ḥāsyiyah al-Ṣāwī 'alā al-Jalālayn,* vol. 4, (Mesir: 'Isā al-Ḥalabī, t.th.), h. 79, dan al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulumuddin,* vol. 2, h. 281.

[412]Murtaḍā al-Zabīdī, *Itḥāf Sādah al-Muttaqīn,* vol. 6, h. 567, dan Muhammad Mahfūẓ al-Tarmāsī, *Mauhibah Dzi al-Faḍl,* vol. 4, h. 713.

[413]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 156.

[414]Bakhīt al-Muṭī'ī, *Majalah al-Hidāyah al-Islāmiyyah,* Mesir, Agustus 1933, vol. 1, h. 203, dan lihat pula, Ṭahā Jib, *Majalah al-Azhar* (Mesir).

putusan Muktamar ke-8, tetapi Konferensi Besar sebagai pengganti Muktamar ke-22, membicarakan keputusan tersebut secara mendalam, maka terdapat pendapat yang mengatakan bolehnya menggambar hewan dengan potret, sebagaimana tersebut dalam majalan *Nur al-Islam* ke-10 jilid pertama. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada redaksi *Majalah al-Nahḍah al-Iṣlāḥiyyah* dan *Majalah Nur Islam*.[415]

Kemudian pada Muktamar NU ke-14 di Magelang tahun 1939, dibahas tentang apakah boleh mengambil dalil dari kitab *Tarsyīh al-Mustafīdīn* tentang "Bolehnya menyimpan gambar yang diambil dengan potret," untuk diperbolehkan menggambar hewan yang sempurna anggotanya dengan potret, dan apakah termasuk menggambar pula orang yang mengecap stempel yang membentuk gambar hewan, serta menempel papan yang terpisah-pisah (mungkin seperti puzzle), kemudian membentuk gambar hewan. Muktamar memutuskan bahwa keterangan dalam kitab *Tarsyīh al-Mustafīdīn* tersebut tidak dapat dijadikan dalil, karena yang diterangkan dalam kitab tersebut adalah menyimpan bukan menggambar. Adapun tentang hukum menggambar dengan potret, dapat dilihat pada keputusan Muktamar ke-8 serta peninjauan dalam Konferensi Besar. Sementara mengecapkan stempel gambar hewan, dan menempelkan papan hingga membentuk gambar hewan dapat dikategorikan sebagai menggambar hewan. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada redaksi dalam kitab *al-Jawāb al-Syāfī*, *Qāmūs al-Marbawī*, dan *Majalah al-Nahḍah al-Iṣlāḥiyyah*.[416]

Pada Muktamar ke-25 di Surabaya tahun 1971, dibahas tentang hukum pembuatan sajadah dengan bertuliskan kalimat tauhid. Muktamar memutuskan bahwa membuat atau menjual sajadah yang bertuliskan kalimat tauhid dan sesamanya tidak dapat dibenarkan, karena *mumtahan* (dihina), sebab sejadah itu dijadikan untuk alas salat. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada hukum haramnya menginjak alas atau kayu yang berukir al-Qur'ān, dan lain sebagainya yang disebutkan dalam kitab *I'ānah al-Ṭālibīn* dan *al-Iqnā'*.[417] Padahal sebetulkan dalam persoalan ini

---

[415]*Majalah al-Nahḍah al-Iṣlāḥiyyah,* h. 264, dan *Majalah Nur Islam¸*vol. 10, Jilid 1.

[416]Idrīs 'Abdul Ra'ūf al-Marbawī, *Qāmūs al-Marbawī*, 4th eds., vol. 1, (Mesir Musṭafā al-Ḥalabī, t.th.), dan *Majalah al-Nahḍah al-Iṣlāḥiyyah*, h. 264.

[417]Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 1, h. 69, dan Muhammad Khaṭīb al-Syirbinī, *al-Iqnā' fī Ḥill Alfāẓ Abī Syujā'*, vol. 1, h. 328.

yang ditanyakan adalah hukum menjualnya, bukan menjadikan alas tempat yang diinjak. Tentu jika melihat redaksi dalam dua kitab di atas, belum menjawab pertanyaan secara eksplisit. Namun jika dilihat pada penggunaan, yang potensi besar dibuat alas salat, maka menjualnya juga tidak dibenarkan karena dapat dikategorikan membantu (*i'ānah*) potensi terjadinya *mumtahan*. Kemudian dibahas pula tentang hukum memphoto orang dengan tidak seizin yang difoto. Muktamar memutuskan bahwa, apabila orang yang digambarkannya itu tidak rida, maka hukumnya haram, karena menyakitkan, kecuali dalam hal-hal yang dibutuhkan menurut hukum. Keputusan ini bersifat *wāqi'iyyah* dan tidak jelas metode yang digunakan (non metode) karena tidak mencantumkan referensi apapun.[418] Lihat tabel nomor 4.12.

Tabel 4.12
Frekuansi dan Persentase
Penggunaan Metode dan Jenis Masailnya di Bidang Kesenian

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	10	76,9	*Wāqi'iyyah*	13	100 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-	-	*Mauḍū'iyyah*	-	-
3	*Ilḥāq*	1	7,7 %	*Qānūniyyah*		
4	*Manhajī*	-	-			
5	Non Metode	2	15,4 %			
Jumlah		**13**	**100 %**	**Jumlah**	**13**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Kedokteran

Pada Muktamar ke-13 di Menes Banten tahun 1938, dibahas tentang hukum berobat untuk mencegah hamil. Jawaban Muktamar adalah tidak boleh dan haram, walaupun karena takut tertular penyakit. Hal ini karena ketakutannya hanya sangkaan yang belum tentu terjadi. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada redaksi dalam kitab *Talkhīṣ al-Murād* dan *I'ānah al-Ṭālibīn*.[419] Kemudian pada Muktamar ke-26 di Semarang tahun 1979, dibahas tentang hukum penggantian kelamin, yang keputusan Muktamar adalah haram. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan

---

[418]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 352.

[419]Ibn Ziyād al-Yamānī, "Talkhīṣ al-Murād", pada *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 247, dan Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 4, h. 130.

merujuk pada redaksi dalam kitab *Ḥāsyiyah al-Ṣāwī ʻalā Tafsīr al-Jalālayn*.[420]

Pada Munas NU di Kaliurang Yogyakarta tahun 1981, dibahas tentang hukum bayi tabung. Menurut Munas, hukumnya diperinci sebagai berikut: (a) apabila sperma (manī) yang ditabung dan yang dimasukan ke dalam rahim wanita tersebut ternyata bukan sperma suami istri, maka hukumnya haram; (b) apabila sperma yang ditabung tersebut sperma suami-istri, tetapi cara mengeluarkannya tidak *muhtaram,* maka hukumnya juga haram; dan (c) apabila sperma yang ditabung itu sperma suami istri dan cara mengeluarkannya termasuk *muhtaram,* serta dimasukkan ke dalam rahim istrinya sendiri, maka hukumnya boleh. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqiʻiyyah* dengan dianalogikan pada prinsip sperma *muhtaram* dan yang tidak *muhtaram* sebagaimana disebutkan dalam banyak kitab rujukan.[421] Sementara proses melakukan bayi tabung belum disentuh hukumnya.

Dibahas pula tentang hukum cangkok mata, yang keputusan hukumnya terdapat dua pendapat: (1) haram, walaupun mayit itu tidak terhormat seperti mayitnya orang murtad. Demikian pula haram menyambung anggota manusia dengan anaggota mansia lain, bahaya buta itu tidak sampai melebihi bahayanya merusak kehormatan mayit; (2) boleh, disamakan dengan diperbolehkannya menambal dengan tulang manusia, asalkan memenuhi syarat-syarat berikut: karena dibutuhkan, tidak ditemukan selain dari anggota tubuh manusia, mata yang diambil harus dari mayit yang *muahaddaraddam,* dan antara yang diambil dan yang menerima harus ada persamaan agama. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqiʻiyyah* dengan dianalogikan pada

---

[420]Aḥmad al-Ṣāwī, *Ḥāsyiyah Ṣāwī ʻalā Tafsīr al-Jalālayn,* h. 214.

[421]Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʻAẓīm,* vol. 3, (Kairo: Dār al-Hadīts, 2003), h. 50, Alī Aḥmad al-Jurjāwī, *Hikmah al-Tasyrīʻ wa Falsafatuh,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1998), h. 25, Jalāluddīn al-Maḥallī, "Kanz al-Rāghibīn Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn", pada *Ḥāsyiyatā Qulyūbī wa ʻUmayrah,* vol. 4, h. 32, Sulaymān al-Bujayramī, *Tuhfah al-Habīb ʻalā Syarḥ al-Khaṭīb,* vol. 4, hh. 37, dan al-Ḥiṣnī, *Kafāyah al-Akhyār*..., vol. 1, h. 48. Sebagai cacatan: sperma *muhtaram* ialah sperma yang keluar atau dikeluarkan dengan cara tidak dilarang oleh syaraʻ. Sedang sperma bukan *muhtaram* ialah selain yang tersebut di atas. Kemudian tentang anak yang dari sperma tersebut dapat *ilḥāq* atau tidak kepada pemilik sperma, terdapat *khilaf* antara imam Ibn Ḥajar dan imam Ramlī. Menurut imam Ibnu Ḥajar tidak dapat *ilḥāq* kepada pemilik sperma secara mutlak (baik keluarnya sperma tersebut *muhtaram* atau tidak). Sedangkan menurut imam Ramlī, anak tersebut dapat *ilḥāq* kepada pemilik sperma, bila sperma tersebut keluarnya termasuk *muhtaram.*

hukum memecahkan tulang mayit.[422] Kemudian dibahas tentang bank mata, yang keputusan hukumnya sama dengan hukum pencangkokan mata, sebagaimana keterangan dan penjelasan di atas. Keputusan ini menggunakan metode *manhajī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip kaidah usul fikih yang berbunyi:

للوسائل حكم المقاصد.

Artinya: "Suatu media penetapan hukum itu memiliki status hukum yang sama dengan objek hukum itu sendiri."[423]

Kemudian dibahas tentang hukum cangkok ginjal dan jantung, yang keputusan hukumnya juga sama dengan hukum pencangkokan mata. Oleh karena itu, keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[424] Pada Munas NU di Sukorejo Situbondo tahun 1983, dibahas tentang tugas dokter terhadap pasien. Muktamar memutuskan bahwa, apabila pasien dalam keadaan kritis serta tidak mampu, tidak mempunyai keluarga yang mampu untuk membiayai dan bukan *muhaddar,* maka dokter yang menangani. bahkan kalau ia seorang muslim, maka wajib (wajib *'ayn* atau wajib *kifāyah*) berusaha untuk merawatnya baik dengan biaya dari dokter itu sendiri ataupun dari yang lain. Keputusan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan dianalogikan pada prinsip umum di dalam hukum fardu kifayah menyelamatkan orang yang dalam kondisi kritis.[425]

Pada Muktamar NU ke- 28 di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta tahun 1989, dibahas tentang hukum vasektomi dan tubektomi, apakah dapat direhabilitasi. Menurut Muktamar, penjarangan kelahiran melalui cara apapun tidak dapat diperkenankan, kalau mencapai batas mematikan fungsi berketuruan secara mutlak. Karenanya, sterilisasi yang diperkenankan hanyalah yang bersifat dapat dipulihkan kembali kemampuan berketurunan dan tidak sampai merusak atau menghilangkan bagian tubuh yang berfungsi. Secara

---

[422]TIM LTN-PBNU, *Aḥkam al-Fuqahā',* Keputusan Muktamar NU ke-23 tahun 1962 di Solo (Masalah nomor 315), Husein al-Rasyīdī, *Ḥāsyiyah al-Rasyīdī 'alā Fatḥ al-Jawād,* (Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), h. 26-27, al-Maḥallī, "Kanz al-Rāghibīn…" pada *Ḥāsyiyatā Qulyūbī wa 'Umayrah,* vol. 4, h. 128 dan 262, Muhammad al-Khaṭīb al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muhtāj…,* vol. 4, h. 307, Zakariā al-Anṣārī, "Fatḥ al-Wahhāb…" pada *al Tajrīd li Naf''i al-'Abid,* vol. 1, h. 238-239.

[423]Izzuddīn Ibn Abdissalām, *Qawā'id al-Aḥkām…,* vol. 1, h.117.

[424]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'…,* h. 375-376.

[425]al-Maḥalī, "Kanz al-Rāghibīn", dalam *Ḥāsyiyatā Qulyūbī wa 'Umayrah,* vol. 3, h. 123, dan Abdurrahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 253.

prinsip, jawaban ini sama dengan hukum *family planning* yang di bahas pada Konferensi Besar PB-Syuriyah NU tahun 1960 yang menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan penambahan beberapa rujukan kitab.[426]

Dibahas pula tentang hukum menggunakan spiral (IUD) dalam KB mengingat caranya dengan melihat. Muktamar memutuskan bahwa, pada dasarnya menggunakan spiral (IUD) itu hukumnya boleh, sama dengan *'azl*, atau alat-alat kontrasepsi yang lain, tetapi karena cara memasangnya harus melihat aurat *mughallaẓah*, maka hukumnya haram. Oleh karena itu, harus diusahakan dengan cara yang dibenarkan oleh *syara'*, seperti dipasang oleh suaminya sendiri. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab rujukan.[427] Kemudian dibahas pula tentang tindakan medis terhadap pasien yang sulit diharapkan hidupnya, dengan tujuan atau berakibat meninggalnya pasien secara perlahan-lahan. Menurut Muktamar, tindakan medis yang demikian ini hukumya adalah haram. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada redaksi dalam kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn* dan *Ḥāsyiyah al-Bājūrī*.[428] Untuk lebih jelasnya, lihat tabel nomor 4.13.

Tabel 4.13
Frekuansi dan Persentase
Penggunaan Metode dan Jenis Masailnya di Bidang Kedokteran

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	5	50 %	*Wāqi'iyyah*	10	100 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-	-	*Mauḍū'iyyah*	-	-
3	*Ilḥāq*	3	30 %	*Qānūniyyah*	-	-
4	*Manhajī*	2	20 %			
5	Non Metode	-	-			
Jumlah		**10**	**100 %**	**Jumlah**	**10**	**100 %**

[426]Lihat: *Ḥāsyiyah al-Bājūrī*, vol. 2, h. 95, *Nihāyah al-Muḥtāj*, vol. 8, h. 443, "Ghāyah al-Talkhīṣ…pada *Bughyah al Mustarsyidīn*, h. 247, dan *Ḥāsyiyah Syibramallīsī*, vol. 8, h. 416.

[427]Abdullah Bā'alawī, "Sulam al-Taufīq", pada *Mirqah Ṣu'ūd al-Taṣdīq*, h. 66, al-Maḥalī, "Kanz al-Rāghibīn", dalam *Ḥāsyiyatā Qulyūbī wa 'Umayrah,* vol. 3, h. 211, Muhammad Khaṭīb al Syirbīnī, *Mughnī al Muḥtāj*…, vol. 3, h. 133, Ibrāhīm al Bājūrī, *Ḥāsyiyah al Bājūrī*, vol. 2, h. 102, dan Muhammad Nawawī al-Jāwī, *Kāsyifah al-Sajā*, h. 50.

[428]Abdurrahman Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn,* h. 245, dan Ibrāhīm al-Bājūrī, *Ḥāsyiyah al-Bājūrī*…, vol. 2, h. 199-200.

Dari penjabaran hasil keputusan bahtsul masail sejak tahun 1926 hingga tahun 1989, maka secara keseluruhan jenis masalah yang dibahas adalah sebagai berikut: masalah yang bersifat *wāqi'iyyah* sebanyak 362 (92 %), masalah yang bersifat *mauḍū'iyyah* sebanyak 32 (8 %), dan dari rentang waktu tersebut belum ada masalah yang dibahas bersifat *qānūniyyah*. Untuk lebih jelasnya, sebaran penggunaan jenis masalah yang dibahas dalam forum bahtsul masail NU sepanjang tahun 1926 hingga tahun 1989, dapat dilihat pada tabel nomor 4.14.

Tabel 4.14
Sebaran Frekuensi dan Klasifikasi Jenis Masail
dari tahun 1926 hingga 1989

No	**Jenis Kegiatan**	**Klasifikasi**			**Jumlah**
		W	**M**	**Q**	
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
1	Muktamar ke-1, 21-23 September 1926	24	3	-	27
2	Muktamar ke-2, 9 Oktober 1927	9	-	-	9
3	Muktamar ke-3, 28 September 1928	19	3	-	22
4	Muktamar ke-4, 19 September 1929	25	1	-	26
5	Muktamar ke-5, 7 September 1930	21	2	-	23
6	Muktamar ke-6, 27 Agustus 1931	9	2	-	11
7	Muktamar ke-7, 9 Agustus 1932	10	1	-	11
8	Muktamar ke-8, 7 Mei 1933	14	1	-	15
9	Muktamar ke-9, 23 April 1934	11	1	-	12
10	Muktamar ke-10, 5 April 1935	22	3	-	25
11	Muktamar ke-11, 9 Juni 1936	13	2	-	15
12	Muktamar ke-12, 25 Maret 1937	17	1	-	18
13	Muktamar ke-13, 12 Juli 1938	20	2	-	22
14	Muktamar ke-14, I Juli 1939	15	6	-	21
15	Muktamar ke-15, 9 Februari 1940	12	1	-	13
16	Muktamar ke-16, 26-29 Maret 1946	5	-	-	5
17	Muktamar ke-20, 8-13 September 1954	5	-	-	5
18	Konbes Syuriyah NU, 19 Maret 1957	2	-	-	2
19	Konbes PB Syuriyah I, 18-22 April 1960	18	1	-	19
20	Konbes PB Syuriyah II, 11-13 Okt 1961	7	-	-	7
21	Rapat Dewan Partai NU, 25 Oktober 1961	1	-	-	1
22	Muktamar ke-23, 25-29 Desember 1962	6	-	-	6
23	Muktamar ke-25, 20-25 Desember 1971	9	-	-	9
24	Muktamar ke-26, 5-11 Juni 1979	6	-	-	6
25	Munas Alim Ulama, 30 Agustus 1981	11	-	-	11
26	Munas Alim Ulama, 21 Desember 1983	6	-	-	6
27	Muktamar ke-27, 8-12 Desember 1984	16	-	-	16
28	Munas Alim Ulama, 15-18 Nov 1987	7	1	-	8
29	Muktamar ke-28, 25-28 Nov 1989	22	1	-	23

JUMLAH	362	32	0	394
PERSENTASE	92 %	8 %	0 %	100 %

Keterangan: W = *Wāqi'iyyah*, **M** = *Mauḍū'iyyah*, **Q** = *Qānūniyyah*

Kemudian jika ditinjau dari aspek metode yang digunakan dalam penyelesaian masalah keagamaan sejak tahun 1926 hingga tahun 1989, maka sebagai konsekuensi dari pilihan pola bermazhab, metode *qaulī* menjadi pilihan pertama dalam penjawaban masalah. Oleh karena itu, dalam rentang waktu tersebut, sebanyak 296 (75 %) masalah diselesaikan dengan menggunakan metode *qaulī*, 9 (2 %) masalah dengan metode *taqrīr jamā'ī*, 58 (15 %) masalah dengan metode *ilḥāq*, 7 (2 %) masalah dengan metode *istinbāṭ jamā'ī* (*manhajī*), dan terdapat 24 (6 %) masalah yang tidak jelas metodenya (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun. Untuk lebih jelasnya, berikut ini frekuensi dan persentase penggunaan metode bermazhab dalam NU selama rentang waktu 63 tahun, yaitu sejak lahirnya NU tahun 1926 hingga tahun 1989. Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 4.15.

Tabel 4.15
Frekuensi dan Persentase
Penggunaan Metode Bermazhab NU (1926-1989)

No	Jenis Kegiatan	Klasifikasi					Jumlah
		Q	TJ	I	M	NM	
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
1	Muktamar ke-1, 1926	23	-	1	1	2	27
2	Muktamar ke-2, 1927	5	1	3	-	-	9
3	Muktamar ke-3, 1928	14	3	3	-	2	22
4	Muktamar ke-4, 1929	19	1	4	-	2	26
5	Muktamar ke-5, 1930	16	-	3	1	3	23
6	Muktamar ke-6, 1931	7	-	4	-	-	11
7	Muktamar ke-7, 1932	7	-	3	-	1	11
8	Muktamar ke-8, 1933	7	-	7	-	1	15
9	Muktamar ke-9, 1934	8	-	3	-	1	12
10	Muktamar ke-10, 1935	20	-	3	-	2	25
11	Muktamar ke-11, 1936	13	-	1	-	1	15
12	Muktamar ke-12, 1937	15	1	1	-	1	18
13	Muktamar ke-13, 1938	15	-	5	-	2	22
14	Muktamar ke-14, 1939	19	-	-	1	1	21
15	Muktamar ke-15, 1940	12	-	1	-	-	13
16	Muktamar ke-16, 1946	4	-	1	-	-	5
17	Muktamar ke-20, 1954	4	-	-	1	-	5
18	Konbes Syuriyah, 1957	-	1	1	-	-	2

19	Konbes PB Syuriyah, 1960	18	-	1	-	-	19
20	Konbes PB Syuriyah, 1961	6	-	1	-	-	7
21	Rapat DP NU, 1961	1	-	-	-	-	1
22	Muktamar ke-23, 1962	2	1	2	1	-	6
23	Muktamar ke-25, 1971	4	1	2	-	2	9
24	Muktamar ke-26, 1979	2	-	2	-	2	6
25	Munas Alim Ulama, 1981	7	-	2	2	-	11
26	Munas Alim Ulama, 1983	4	-	2	-	-	6
27	Muktamar ke-27, 1984	15	-	-	-	1	16
28	Munas Alim Ulama, 1987	8	-	-	-	-	8
29	Muktamar ke-28, 1989	21	-	2	-	-	23
JUMLAH		**296**	**9**	**58**	**7**	**24**	**394**
PERSENTASE (%)		**75 %**	**2 %**	**15 %**	**2 %**	**6 %**	**100%**

Keterangan: Q = *Qaulī*, TJ = *Taqrīr Jamā'ī*, I = *Ilḥāqi*, M = *Manhajī*, NM = Non Metode

Tabel di atas menjelaskan bahwa selama rentang waktu dari tahun 1926 hingga 1989, permasalahan hukum yang dibahas pada forum bahtsul masail didominasi oleh metode *qaulī*, dan hampir seluruh pertemuan NU dalam membahas hukum menggunakan metode *qaulī* kecuali pada Konbes Syuriyah NU tahun 1957. Sementara metode yang lain tidak selalu digunakan dalam setiap pertemuan. Kemudian ditinjau dari aspek jenis masalah yang dibahas, penggunaan metode *qaulī* banyak digunakan dalam masalah yang bersifat *wāqi'iyyah*, hal ini karena memang dalam rentang waktu tersebut (19926-1989) tema seputar tematik (*mauḍū'iyyah*) dan perundang-undangan (*qānūniyyah*) belum banyak dibahas, bahkan untuk tema *qānūniyyah* sama sekali tidak dibahas. Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 4.16.

Tabel 4.16
Penggunaan Metode Bermazhab
Ditinjau dari Jenis Masailnya (1926-1989)

METODE	**JENIS MASAIL**			**JUMLAH**	
	Wāqi'iyyah	*Mauḍū'iyyah*	*Qānūniyyah*	Frekuensi	Persentase
Qaulī	266	30	-	296	75 %
Taqrīr Jamā'ī	8	1	-	9	2 %
Ilḥāq	58		-	58	15 %
Manhajī	7	-	-	7	2 %
Non Metode	23	1	-	24	6 %
JUMLAH	**362**	**32**	**-**	**394**	**100 %**
PERSENTASE	**92 %**	**8 %**	**-**		

Dari tabel di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa selama kurun waktu dari tahun 1926 hingga 1989, masalah-masalah yang dibahas didominasi oleh persoalan kasus yang bersifat *wāqi'iyyah*, yaitu sebesar 92 %, dan metode yang digunakan didominasi oleh metode *qaulī*, yaitu sebesar 75 %. Dominasi masalah *wāqi'iyyah* sangat logis, karena memang dalam rentang waktu tersebut belum ada forum khusus yang membahas masalah *mauḍū'iyyah* dan juga masalah *qānuniyyah*. Demikian juga dengan dominasi metode *qaulī*, yang merupakan konsekuensi logis dari sebuah pilihan pola bermazhab yang dianut oleh *nahḍiyyīn*. Menariknya, jawaban yang tidak menggunakan metode (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, tergolong tinggi dibanding dengan metode *taqrīr jamā'ī* dan *manhajī*, yaitu sebesar 6 % sementara *taqrīr jamā'ī* sebesar 2 % bahkan metode *manhajī* hanya digunakan sebesar 2 %. Oleh karena itu, menjadi menarik kemudian, melihat perkembangan pola bermazhab secara *qaulī* pasca Munas Bandar Lampung, setelah munculnya gagasan pola bermazhab secara *manhajī*.

معهد المصطفوية للتعليم والتربية الإسلامية
PONPES TERPADU AL-MUSTHAFAWIYAH
Islamic Boarding School

SELAMAT & SUKSES

Kepada

Al-Ustadz Dr. Abdul Wafi, M.IRKH

WAKA. BAG. PENDIDIKAN KEPESANTRENAN PONPES TERPADU AL-MUSTHAFAWIYAH

ATAS DIRAIHNYA GELAR DOKTOR (S3)
dengan judul desertasi : "Reformasi Bermazhab dalam NU
(Studi Pergeseran Metode Bahtsul Masail dari Qawlī ke Manhajī)"

Sekolah Pascasarjana **UIN Syarif Hidayatullah Jakarta**
dengan meraih predikat **"Cumlaude"**

26 JULI 2021 / 16 DZULHIJJAH 1442 H

al-musthafawiyah.com

BAB V
PERGESERAN BERMAZHAB DARI *QAULĪ* KE *MANHAJĪ* (1992-2019)

Pembahasan dalam bab ini akan menguji pergeseran bermazhab dari *qaulī* ke *manhajī* melalui hasil keputusan bahtsul masail NU dari tahun 1992 hingga tahun 2019 dengan meninjau beberapa produk hukum secara tematik, yaitu: produk hukum di bidang keyakinan (akidah), keputusan hukum di bidang ibadah, keputusan hukum di bidang pernikahan (*munākahat*), keputusan hukum di bidang waris, keputusan hukum di bidang jual beli dan rekayasa ekonomi, keputusan hukum di bidang wakaf, masjid dan pertanahan, keputusan hukum di bidang jinayah (kriminal), keputusan hukum di bidang aliran dan mazhab, keputusan hukum di bidang *siyāsah* (politik), keputusan hukum di bidang gender (perempuan), keputusan hukum di bidang adat, etika dan pendidikan, keputusan hukum di bidang kesenian, dan keputusan hukum di bidang kedokteran. Semua produk hukum ini akan dilihat metode yang digunakannya (*qaulī*, *taqrīr jamā'ī*, *ilḥāq*, dan *istinbāṭ jamā'ī* atau *manhajī*), dan sifat masailnya (*wāqi'iyah*, *mauḍū'iyyah* dan *qānūniyyah*).

Keputusan Hukum di Bidang Keyakinan (Akidah)

Tahun 2006 di Asrama Haji Sukolilo Surabaya, diselenggarakan Musyawarah Alim Ulama yang salah satu pembahasannya tentang hukum meresmikan tempat ibadah agama non muslim. Menurut Munas, hukumnya adalah haram, bahkan dapat menjadi kufur bila disertai rida terhadap kekufurannya. Hukum ini tidak berlaku umum, karena seorang muslim yang terpaksa (*mukrah*) melakukan kekufuran sementara hatinya tetap beriman dikecualikan dari hukum tersebut. Argumentasi sebagai pijakannya adalah firman Allah al-Naḥl ayat 106 dan surah al-Mā'idah ayat 2, serta dan hadis Nabi. Selain argumen al-Qur'an dan al-Sunnah, sebenarnya forum juga merujuk pada beberapa kitab tafsir seperti *Ahkām al-Qur'ān* dan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*,[1] serta mengutip pendapat imam al-Nawawī, 'Izzuddīn bin Abdissalām, al-Syarbinī dan Zaynuddīn bin Ibrāhīm,[2] namun karena dalil dari al-Qur'ān sudah dapat

---

[1]Aḥmad bin Alī al-Rāzī al-Jaṣāṣ, *Ahkām al-Qur'ān*, vol. 2, (Beirūt: Dār al-Ihyā' al-Turāts al'Arabī, t.th.), h. 296, dan Ismā'il bin 'Umar/Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 7.

[2]Muhyiddīn al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 14, (Beirūt:

dianggap menjawab persoalan ini, maka metode yang digunakan termasuk kategori *manhajī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[3]

Sebaliknya, pada Munas di Gedung PBNU Jakarta tahun 2006 tentang sumpah dengan terjemah dari kalimat *qasam* yang dihukumi termasuk *qasam* berikut segala akibat hukumnya, yang walaupun jawabannya mengutip dari al-Qur'ān surah al-Baqarah ayat 225 dan al-Mā'idah ayat 89, namun referensinya didominasi oleh pendapat ulama dan jawabannya terlihat jelas mengutip pendapat ulama tersebut. Oleh karena itu, walaupun ada rujukan al-Qur'ān, namun tetap dianggap termasuk kategori *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[4]

Sebagaimana pada bab sebelumnya (Muktamar ke-5 tahun 1930) telah dibahas tentang macam-macam kafir, maka pada Muktamar NU ke-32 di Makasar tahun 2010 pembahasan ini dibahas kembali secara lebih terperinci, bahwa ukuran (*ḍawābiṭ*) seorang dikatakan kafir adalah ingkar terhadap rukun iman, rukun Islam dan sesuatu yang diketahui secara pasti dari Rasulullah (*mā 'ulima bi al-ḍarūrah maji' al-rasūl bih*). Jawaban dalam kasus ini bersifat *mauḍū'iyyah* dan menggunakan metode *qaulī* dengan merujuk pada kriteria *kufr* menurut Alī bin Muhammad al-Khāzin, bahwa *kufr* itu ada empat macam: (1) *kufr inkar*, yaitu tidak mengakui Allah sama sekali, seperti kufurnya Fir'aun. (2) *kufr juḥūd*, yaitu mengakui Allah dalam hati namun tidak menyatakannya dalam lisan, seperti kufurnya iblis. (3) *kufr 'inād*, yaitu mengakui Allah dalam hati dan menyatakannya dengan lisan namun tidak menjadikannya sebagai agamanya, seperti kufurnya Umayyah bin Abī Ṣalt dan Abū Ṭālib. (4) *kufr nifāq*, yaitu menyatakan keyakinan kepada Allah dengan lisan dan tidak meyakini keabsahannya di hati. Semua macam kufur di atas digolongkan ke dalam kekufuran.

Kesimpulannya, siapa saja yang mengingkari Allah, mengingkari ke-Esaan-Nya, mengingkari ajaran yang diturunkan kepada Rasul-Nya, mengingkari kenabian Muhammad Saw. atau mengingkari salah seorang Rasul, maka dirinya menjadi kafir. Sehingga, bila mati dalam keadaan

---

Dār al-Ihyā' al-Turāts al'Arabī, t.th.), h. 147, 'Izzuddīn bin Abdissalām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 77, Muhammad bin Aḥmad al-Khaṭīb al-Syarbinī, *al-Iqnā'* dan Sulaymān bin 'Amr Ibn Muhammd al-Bujayrīmī, *Hāsyiyah al-Bujayrīmī 'alā al-Iqnā'*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), h. 291-292, dan Zaynuddīn bin Ibrāhīm bin Muhammd bin Muhammad bin Bakr, *al-Baḥr al-Rā'iq Syarḥ Kanz al-Daqā'iq*, vol. 5, (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, t.th), h. 124.

[3]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 640-643.

[4]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 681-684.

demikian, maka akan kekal di neraka dan Allah tidak akan mengampuninya.[5] Selain mengutip al-Khāzin, jawaban masalah ini juga mengutip pendapat al-Syarbinī, al-Ghazālī, Abū Ḥasan al-Asy'arī, al-Nawawī, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, dan al-Kafāwī.[6] Untuk mengetahui perincian penggunaan metode dan corak masail dalam bidang keyakinan, lihat tabel nomor 5.1.

Tabel 5.1
Frekuansi dan Persentase
Penggunaan Metode dan Masailnya di Bidang Keyakinan

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	2	66,7 %	*Wāqi'iyyah*	2	66,7 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-	-	*Mauḍū'iyyah*	1	33,3 %
3	*Ilḥāq*	-	-	*Qānūniyyah*	-	-
4	*Manhajī*	1	33,3 %			
5	Non metode	-	-			
Jumlah		**3**	**100 %**	**Jumlah**	**3**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Ibadah

Pada Muktamar NU ke-29 tahun 1994, dibahas tentang hukum melontar jumrah pada hari *tasyrīq* sebelum tergelincir matahari (*qabl al-zawāl*) terhitung sejak terbit fajar, yang keputusan hukumnya adalah diperbolehkan menurut imam al-Rafi'ī dan didukung oleh imam Isnawī. Pendapat tersebut dinilai lemah (*ḍa'īf*) namun boleh diamalkan. Adapun metode yang digunakan dalam menjawab persoalan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk berbagai kitab seperti *Tuḥfah al-Muḥtāj*, *Syarḥ Bāfaḍal*, *Fatḥ al-Mujīb fi Syarḥ Mukhtaṣar al-Khaṭīb*,

---

[5]Alī bin Muhammad al-Khāzin, *Lubab al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, vol.1, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1989), h. 31-32.

[6]Muhammad bin Aḥmad al-Khaṭīb al-Syarbinī, *al-Sirāj al-Munīr fi al-I'ānah 'alā Ma'rifah Ba'd Kalām Rabbinā al-Hakīm al-Munīr*, vol.1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 26-27, Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fi al-I'tiqād*, (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2008), h. 308 dan "Fayṣal al-Tafriqah" pada *Majmū'ah al-Rasā'il*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 89, Abū Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, (Damaskus: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), h. 17, Yaḥyā bin Syaraf al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawawī*, (Beirūt: Dār al-Ihyā' al-Turāts al'Arabī, 1392 H.), vol. 6, h. 154-156, vol. 7 h. 104, dan vol. 16 h. 226-227, Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol 13, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989), h. 314-316 dan 379-380, dan Ayūb bin Mūsā al-Husaynī al-Kafāwī, *Kitāb al-Kiyāt*, (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1998), h. 234.

I'ānah al-Ṭalibīn, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, *Syarḥ al-Mahallī 'alā Jam'i al-Jawāmi'*, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dan lain sebagainya.[7]

Kemudian pada Munas NU tahun 1997, dibahas tentang hukum menyelenggarakan salat Jum'at dua angkatan (gelombang) oleh karyawan yang bekerja di tempat yang tidak mungkin ditinggalkan sama sekali pada hari Jum'at karena menjaga produksi dari kerusakan. Munas memutuskan bahwa hukumnya tidak sah. Namun begitu, Munas memberikan solusi sebagai berikut: (a) karyawan tersebut wajib berikhtiar seoptimal mungkin agar dapat menunaikan jum'atan shif pertama; (b) sebaiknya ditugaskan kepada karyawati untuk menjaga produksi agar karyawan dapat menunaikan salat Jum'at; (c) apabila dalam ikhtiar tersebut tidak berhasil, maka kewajiban salat Jum'at menjadi gugur dan wajib menunaikan salat Ẓuhur serta dianjurkan berjemaah. Jika ada *'udzur syar'ī* di dalam meninggalkan salat Jum'at, yang kemudian diganti dengan salat Ẓuhur, maka pelakunya dihukumi tidak berdosa. Tetapi jika tidak ada *'udzur syar'ī*, maka hukumnya adalah berdosa. Metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī, Muhammad 'Ayn al-Irbilī, al-Syirwānī dan Abdurrahmān al-Juzayrī.[8]

Dibahas pula hukum menyelenggarakan salat Jum'at tanpa adanya jamaah *mustauṭīn* dan *muqīmīn*, yang jawabannya ditafsil (atau lebih tepatnya *ikhtilāf*). Menurut mayoritas ulama Syāfi'iyyah tidak sah, namun imam Syāfi'ī sendiri dalam *qaul qadīm*-nya yang dikuatkan oleh imam Muzanī berpendapat sah apabila jumlah jamaahnya diikuti oleh *mustauṭīn* minimal 4 orang. Bahkan pendapat Abū Hanīfah lebih longgar lagi dengan menghukumi sah secara mutlak, tanpa mensyaratkan harus ada *mustauṭīn* dan *muqīmīn*. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pendapat imam al-Nawawī, al-Syīrāzī, Muhammad Alī al-Mālikī, dan Wahbah al-Zuhaylī.[9]

Kemudian dibahas juga tentang hukum pemindahan komplek makam, yang jawaban hukumnya masih terjadi perbedaan pendapat (*ikhtilāf*) di kalangan ulama, sebagai berikut: (a) menurut mazhab Ḥanafī hukumnya boleh; (b) menurut mazhab Syāfi'ī hukumnya haram, kecuali dalam kondisi darurat; (c) menurut mazhab Mālikī hukumnya

---

[7]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 492-496.

[8]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 520-522.

[9]Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhaddzab*, vol. 4, (Beirūt: Dār a-Fikr, 1996), h. 382. Lihat: *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 522-524.

boleh dengan syarat tidak terjadi perusakan pada tubuh mayat, tidak menurunkan martabat mayat, dan pemindahan tersebut atas dasar maslahat. Dilihat dari rujukan jawaban dalam kasus ini, minimal ada dua aspek yang menjadi pertimbangan, yaitu kaitannya dengan mengganti barang wakaf (*istibdāl al-mauqūf*) berupa komplek makam, dan terkait dengan pemindahan mayat tersebut. Pembahasan masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan menggunakan metode *qaulī* dengan mengutip pendapat al-Syarqāwī, Zakariā al-Anṣārī, Abdurrahmān al-Juzayrī, dan Nawawī al-Jāwī.[10]

Pada Muktamar NU ke-30 di PP. Lirboyo tahun 1999, dibahas hukum penetapan awal dan akhir bulan dengan rukyat internasional, yang keputusan hukumnya adalah umat Islam Indonesia tidak dibenarkan mengikuti *ru'yah al-hilāl* internasional karena tidak berada dalam kesatuan hukum (*al-balad al-wāhid*). Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibn Ḥajar al-'Asqalānī.[11] Dibahas pula tentang hukum doa bersama antar umat beragama, yang keputusannya adalah tidak boleh kecuali cara dan isinya tidak bertentangan dengan syariat Islam. Batas-batas kerjasama antar umat beragama yang diperbolehkan adalah sepanjang kerjasama itu menyangkut urusan duniawi yang ada manfaatnya bagi umat Islam seperti perdagangan dan pergaulan yang positif. Jawaban masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Sulaymān bin Manṣūr al-Jamal.[12]

Kemudian dibahas pula tentang hukum perempuan naik haji di masa iddah, yang pada dasarnya tidak boleh kecuali sebab ada '*udzur syar'ī*, seperti kekhawatiran yang mengancam diri atau hartanya, ada petunjuk dokter yang adil bahwa penundaan ibadah haji ke tahun depan tidak menguntungkan, dan haji tahun tersebut dinadzarkan. Selain itu, terdapat pendapat yang membolehkan tanpa syarat. Jawaban

---

[10]Lihat: al-Syarqāwī, *Hāsyiyah al-Syarqāwī 'alā al-Taḥrīr*, vol.2, (Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrā, 1332 H.), h. 170, Zakariā al-Anṣārī, "Fatḥ al-Wahhāb" pada *Futūḥāt al-Wahhāb bi Tauḍīh Fatḥ al-Wahhāb*, vol.2, (Mesir: al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.), h. 211, Abdurrahmān al-Jūzayrī, *al-Fiqh 'alā al-Madzāhib al-Arba'ah*, vol.1 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1996), h. 505-506, dan Nawawī al-Jāwī, *Nihāyah al-Zayn Syarḥ Qurrah al-'Ayn*, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th), h. 155.

[11]Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al- Bāri Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 1, (Beirūt, Dār al-Fikr, 2000), h. 619.

[12]Sulaymān bin Manṣūr al-Jamal, *Futuhāt al-Wahhāb fi Tauḍīh Fatḥ al-Wahhāb*, vol. 3, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 119. Lihat hasil keputusan *bahtsul masā'il al-dīniyyah al-wāqi'iyyah* Muktamar NU ke-30 di PP. Lirboyo Kediri Jawa Timur, tanggal 21-27 November 1999.

permasalahan ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Ibrāhīm al-Bājūrī dan Muhammad al-Khaṭīb al-Syirbinī, dan lain sebagainya.[13]

Dibahas pula tentang puasa 'Arafah bagi kaum muslimin yang tidak sedang melakukan ibadah haji, apakah pelaksanaan puasa tersebut karena peristiwa wukuf atau karena kalender hari 'Arafah. Jawabannya adalah, bahwa puasa yang dilakukan karena *yawmu 'Arafah*, yaitu 9 Dzulhijjah adalah berdasarkan kalender negara setempat yang berdasarkan rukyat, bukan karena peristiwa wukuf. Keputusan dalam masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Zakariā al-Anṣārī, Sulaymān al-Jamal, dan Zaynuddīn al-Malībārī.[14]

Pada Munas NU di Pondok Gede Jakarta tahun 2002, dibahas tentang hukum zakat profesi, yang pada dasarnya semua hasil pendapatan halal yang mengandung unsur *mu'āwaḍah* (tukar menukar) baik dari hasil kerja profesional atau non profesional maupun hasil industri jasa dalam segala bentuknya yang telah memenuhi persyaratan zakat (antara lain mencapai satu nisab dan niat *tijārah*), maka dikenakan kewajiban zakat dan digolongkan sebagai zakat *tijārah* yang berpedoman pada standar nisab emas. Metode yang digunakan bercorak *ilḥāq* dan sifatnya *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada prinsip *tijārah* sebagaimana pendapat Muhammad al-Khaṭīb al-Syirbinī, Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, Maḥfūẓ al-Termasī, Ibn Ḥajar al-Haytamī, Ibn Ḥajar dan 'Abdul Ḥamid al-Syirwanī.[15]

Kemudian dibahas juga tentang hukum mabīt Minā di Muzdalifah, bahwa mabit Minā bukan berarti tinggal dan tidur di Minā. Oleh karena

---

[13]Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hāsyiyah al-Bājūrī 'alā Fatḥ al-Qarīb*, vol: (Singapura: Sulaymān Mar'ī, t.th.), h. 177, Muhammad al-Khaṭīb al-Syarbinī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Alfāẓ al-Minhāj*, vol. 3, (Mesir: al-Tijariyah al-Kubrā, t.th.), h. 404-405.

[14]Zakaria al-Anṣārī, *Fatḥ al-Wahhāb*, vo. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th), h. 145, Sulaymān bin Manṣūr al-Jamal, *Futūhāt al-Wahhab*..., vol. 2, h. 460, Zaynuddīn al-Malibārī, "Fatḥ al-Mu'īn" pada *Tarsyīh al-Mustafīdīn*, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th), h. 170.

[15]Muhammad al-Khaṭīb al-Syirbinī, *Mughni al-Muhtaj*..., vol. 1, h. 398, Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*..., vol. 2, h. 173, Mahfudh al-Termasi, *Mauhibah Dzī al-Faḍl*, vol. 4, (Mesir: al-Amirah al-Syarafiyah, 1362 H.), h. 31, Ibn Ḥajar al-Haytamī, "Minhāj al-Qawīm" pada *Mauhibah Dzī al-Faḍl*, (Mesir: al-Amirah al-Syarafiyah, 1362 H.), h. 31-33, Ibn Ḥajar dan 'Abdul Ḥamid al-Syirwanī, "Tuḥfah al-Muhtāj" dan "Ḥawāsyi al-Syirwanī" pada *Ḥawāsyai al-Syirwanī wa al-'Ubbādī*, vol. 3, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 295-296.

itu, orang yang berhaji boleh saja bertempat tinggal dan tidur di luar Minā (seperti Muzdalifah), asalkan melaksanakan mabit di Minā. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menukil pendapat Muhammad Nawawī bin 'Umar al-Jāwī, dan Abū Bakr bin Muhammad al-Hiṣnī.[16] Lalu dibahas pula hukum badal haji bagi yang meninggal sebelum wukuf. Keputusan Munas adalah, apabila orang yang meninggal sudah *istiqrār* (berkewajiban haji) dan memiliki harta peninggalan (*tirkah*), maka ahli warisnya wajib menghajikannya. Namun apabila tidak memiliki harta kekayaan (*tirkah*), maka sunnah bagi ahli waris menghajikan. Dalam menjawab masalah ini, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat Muhammad bin Syihābuddīn al-Ramlī dan al-Nawawī.[17]

Pada Munas NU di Asrama Haji Sukolilo Surabaya tahun 2006, dibahas hukum daur ulang air *mutanajjis* yang berubah menjadi bersih secara kimiawi dapat dihukumi suci dan mensucikan (*ṭāhir muṭahhir*) apabila volume hasil air yang diproses mencapai batas minimal dua *qullah* (-/+ 190 liter atau 58 cm).[18] Pendapat ini merujuk pada pendapat imam al-Nawawī dengan mengutip pendapat Abū Isḥāq al-Syirazī.[19] Oleh karena itu, proses daur ulang secara kimiawi dianggap menggunakan metode *ilḥāq* karena dianalogikan dengan perubahan air yang hilang dengan sendirinya, atau dengan cara ditambahi air baru, dan atau dengan dibuang sebagiannya, dengan catatan volume airnya lebih dari dua *qullah*. Kemudian masalah yang dibahas bersifat *wāqi'iyyah*. Dalam kasus ini, sebenarnya ada beberapa dalil hadis riwayat al-Turmudzī dan Ibn Mājah, namun hadis-hadis ini dirujuk dari kitab-kitab ulama, tidak langsung merujuk kepada kitab-kitab hadis.

Kemudian pada Muktamar NU di Asrama Haji Sudiang Makassar tahun 2010, dibahas tentang hukum menunda penguburan jenazah, bahwa mengakhirkan penguburan jenazah pada dasarnya tidak boleh,

---

[16]Muhammad Nawawī bin 'Umar al-Jāwī, *Nihāyah al-Zayn Syarḥ Qurrah al-'Ayn*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), h. 192, Abū Bakr bin Muhammad al-Hiṣnī, *Kifāyah al-Akhyār*, vol. 1, (Makkah: Maktabah al-Tujjariyah, 1995), h. 219-220.

[17]Muhammad bin Syihābuddīn al-Ramlī, *Nihāyah al-Muhtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, vol.5, (Mesir: Musṭafā al-Halabī, 1938), h. 245, al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhaddzhab*, vol. 7, (Beirūt: Dār la-Fikr, t.th.), h. 135.

[18]Lihat: Musṭafā Dīb al-Bughā, *Tadzhīb fi Adillah Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb*, 6th eds., (Damaskus: Dār Ibn Katsīr, 1996), h. 13.

[19]Muhyiddīn al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhadzhab*, vol.1, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1317 H.), h. 190, dan juga mengutip pendapat Jalāluddīn al-Mahallī, "Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn" pada *Hāmisy al-Qulyūbī wa 'Umayrah*, vol. 1, (Surabaya: al-Miṣriyah, t.th.), h. 21-22.

kecuali untuk mensucikan jenazah berpenyakit menular yang menurut dokter harus ditangani secara khusus, atau untuk dilakukan autopsi dalam rangka penegakan hukum, atau untuk menunggu kedatangan wali jenazah dan atau menunggu terpenuhinya 40 orang yang akan menyolati dengan segera selama tidak dikhawatirkan ada perubahan pada jenazah. Oleh karena itu, mengakhirkan penguburan jenazah untuk keperluan studi hanya boleh dilakukan pada janazah kafir *ḥarbī*, orang murtad dan *zindīq*. Metode dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat al-Syirbinī, Wahbah al-Zuhaylī dan Muhammad Nawawī al-Jawī.[20]

Dibahas pula tentang hukum mengumpulkan jenazah muslim dan non muslim dalam satu TPU (Tempat Pemakaman Umum), yang keputusan hukumnya adalah tidak diperbolehkan kecuali dalam keadaan darurat. Adapun batasan berkumpul adalah sekira ada dua jenazah atau lebih dimakamkan dalam satu liang tanpa *ḥājiz* (batas pemisah yang layak), seperti dinding, papan, tanah dan lain sebagainya. Keputusan dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat al-Bujayrimī, Sulaymān bin Manṣūr al-Jamal, Ibrāhīm al-Bājūrī, Maḥfūẓ al-Termasī, Manṣūr bin Yūnus al-Bahūtī, Ibn Ḥajar al-Haytamī, dan lain sebagainya.[21]

Di tempat yang lain, yaitu di forum komisi *qānūniyyah*, dibahas tentang UU Pengelolaan Zakat, yang menghasilkan usulan antara lain bahwa substansi yang perlu menjadi materi pengaturan dalam RUU tentang pengelolaan zakat antara lain tentang paradigma dan asas pengelolaan zakat, kelembagaan pengelolaan zakat, pengumpulan, pendistribusian dan pendayagunaan, pengawasan melekat, partisipasi masyarakat, dan ketentuan tentang sanksi. Rumusan dalam masalah ini menggunakan metode *manhajī* dan bersifat *qānūniyyah* dengan merujuk pada dalil al-Qur'ān surah al-Ḥasyr ayat 7.[22]

Kemudian dibahas tentang tindak lanjut UU Nomor 13 tahun 2008 perihal penyelengaraan ibadah haji yang melahirkan beberapa sikap Muktamirin antara lain, bahwa pemerintah perlu segera menetapkan berbagai peraturan pelaksanaan, baik dalam bentuk peraturan pemerintah, peraturan presiden maupun peraturan menteri. Kemudian, untuk lebih efektifnya pengawasan penyelenggaraan ibadah haji sesuai

---

[20]Muhammad al-Khaṭīb al-Syirbinī, *Mughnī al-Muhtāj*..., vol. 2, h. 51, Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*..., vol. 3, h. 521-522, Nawawī al-Jawī, *Kāsyifah al-Sajā*, (Sutrabaya: al-Hidayah, t.th.), h. 95.

[21]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 726-730.

[22]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1169-1172.

ketetapan UU, perlu segera dibentuk Komite Pengawas Haji Indonesia (KPHI). Rumusan dalam masalah ini tidak menggunakan metode (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *qānūniyyah*.[23]

Kemudian di forum yang sama, dibahas tentang RUU Jaminan Produk Halal, yang melahirkan beberapa usulan antara lain, dalam rangka pelayanan pada masyarakat, pemerintah berkewajiban menyelenggarakan produk halal dan bekerja sama dengan komponen masyarakat, pengawasan kehalalan produk, baik produk dalam negeri maupun produk impor harus diatur secara tegas, jelas dan efektif, pernyataan kehalalan suatu produk dilakukan oleh organisasi keagamaan (diusulkan MUI), kewajiban produsen untuk menjamin produk halal diatur, dilaksanakan, dan diawasi secara efektif dalam berbagai peraturan perusahaan sebagai tindak lanjut dan norma mandatory dalam undang-undang, dan lain sebagainya. Rumusan dalam masalah ini tidak menggunakan metode (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *qānūniyyah*.[24]

Pembahasan tentang hukum dana talangan haji dimusyawarahkan pada Munas NU di PP. Khas Kempek Cirebon tahun 2012, bahwa penerapan *ujrah* yang disyaratkan dalam akad *qarḍ* (kredit/piutang)[25] pemberian dana talangan haji adalah tidak sah, haram dan termasuk riba karena *ujrah* tersebut merupakan tambahan yang ditentukan sebagai syarat untuk memperoleh *qarḍ*. Padahal *qarḍ* disyariatkan untuk tujuan *irfāq* (belas kasihan atau berbaik hati) dengan jumlah pembayaran sama besarnya dengan jumlah piutang, tanpa ada ketentuan penambahan dalam bentuk apa pun. Dengan demikian, penerapan *ujrah* tersebut menjadikan akad *qarḍ* bertentangan dengan prinsip *syar'ī*. Jawaban masalah ini menggunakan metode *manhajī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada al-Qur'ān surah al-Baqarah ayat 245 dan al-Ḥadīd ayat 11, hadis Nabi riwayat al-Tirmidzī, al-Nasā'i,

---

[23]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1182-1184.

[24]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1182.

[25]Dalam jawabannya, Munas menggunakan istilah akad *qirāḍ* dalam hal praktik kredit atau piutang. Tentu penggunaan istilah ini kurang tepat, karena jika yang dimaksud adalah akad kredit atau piutang, maka yang benar adalah *qarḍ*. Sementara qirāḍ adalah akad kerja sama suatu usaha antara dua pihak di mana pihak pertama (*mālik*, *ṣāhib al-māl*) menyediakan seluruh modal, sedang pihak kedua (*'āmil*) bertindak selaku pengelola, dan keuntungan usaha dibagi di antara mereka sesuai kesepakatan yang dituangkan dalam kontrak.

Abū Dāwud, Aḥmad, al-Hārits bin Abī Usāmah, dan pendapat ulama yang merujuk pada hadis-hadis tersebut.[26]

Adanya talangan haji berkonsekuensi terhadap semakin lamanya antrian haji, sehingga membuat ulama NU pada Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015 membahas tentang hukum memperpendek masa tunggu calon jamaah haji dan pengelolaan keuangan haji, yang melahirkan rekomendasi antara lain: NU meminta kepada pemerintah agar benar-benar menerapkan prinsip kehati-hatian, kejujuran, keterbukaan dan profesionalitas dalam merekrut calon anggota yang duduk di Badan Pengelola Keuangan Haji (BPKH) dan dalam mendayagunakan dana haji. Pembahasan hukum ini bersifat *qānūniyyah* dan menggunakan metode *qaulī* dengan merujuk pada pendapat al-Sya'ranī, Abdurrahmān al-Dimasyqī, dan al-Mawardī.[27]

Pada Munas NU tahun 2017, dibahas tentang investasi dana haji, bahwa status dana setoran awal Badan Pengelola Keuangan Haji (BPIH) adalah dana amanah milik calon jamaah haji yang dikuasakan kepada pemerintah dengan akad *wakālah muṭlaqah* untuk dikelola dan digunakan sebagai pembiayaan haji. Pembahasan dalam masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan menggunakan metode *ilḥāqī* karena kasus semacam ini tidak dibahas secara eksplisit dalam kitab-kitab kuning. Namun begitu, jawaban ini tetap merujuk pada kitab-kitab seperti *Nihāyah al-Muḥtāj*, *Fatāwā Ibn al-Ṣalāḥ*, *al-Muhaddzab*, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, *al-Hāwī al-Kabīr li al-Māwardī*, dan *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣālih al-Anām*, dengan melihat prinsip dalam kitab-kitab tersebut bahwa kebijakan pemerintah mengacu pada kemaslahatan publik.[28]

Dibahas pula tentang hukum lempar tiga jamrah pada malam hari (mendahului waktunya), yang keputusan hukumnya adalah tidak sah menurut mayoritas ulama termasuk empat imam mazhab. Hanya saja, menurut al-Fauranī dan al-Subkī hukum melempar jamrah setelah fajar tanggal 11 untuk pelemparan tanggal 11, 12 dan 13 adalah sah. Solusi yang ditawarkan adalah, mengulangi pelemparan jamrahnya, baik pada hari itu juga maupun pada hari-hari berikutnya, selama hari *tasyrīq* masih tersisa. Jika sudah melewati hari *tasyrīq* (terbenamnya matahari

---

[26]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 786-793.

[27]Abdul Wahhāb al-Sya'ranī, *al-Mizān al-Kubrā*..., vol. 2, h. 92, Abū Abdillah Ibn Abdurrahmān al-Dimasyqī, *Raḥmah al-Ummah fī Ikhtilāf al-A'immah*..., h. vol. 1, h. 125, dan Abū Ḥasan al-Māwardī, *al-Hāwī al-Kabīr*..., h. Vol. 6, h. 501.

[28]Lihat: Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat 2017, h. 10-20.

tanggal 13), maka wajib membayar dam. Menurut riwayat imam Abū Isḥāq al-Marwazī, setiap meninggalkan satu hari jamaah haji wajib mengganti 1 mud (7 ons), dua hari wajib 2 mud, dan tiga hari wajib dam. Kemudian bagi jamaah yang sudah kembali ke tanah air padahal ia belum membayar dam dan waktu haji sudah lewat, maka ia tetap berkewajiban membayar dam atau fidyahnya di tanah haram meski dengan cara mewakilkannya kepada orang lain. Metode yang digunakan dalam hal ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada berbagai kitab rujukan.[29]

Kemudian dibahas tentang konsep amil zakat dalam negara modern, dengan merumuskan beberapa poin antara lain tentang pengertian amil zakat, syarat-syarat amil meliputi amil *tafwīḍ* dan amil *tanfīdz*, tentang inisiasi pembentukan dan hak pengangkatan amil zakat, prosedur pengangkatan amil zakat, dan status kepanitiaan zakat yang dibentuk atas 251rakarsa masyarakat. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan merujuk berbagai kitab rujukan.[30] Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 5.2.

Tabel 5.2
Frekuansi dan Persentase
Penggunaan Metode dan Jenis Masailnya di Bidang Ibadah

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	15	68,2 %	*Wāqi'iyyah*	17	77,3 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-	-	*Mauḍū'iyyah*	1	4,5 %
3	*Ilḥāq*	3	13,6 %	*Qānūniyyah*	4	18,2 %
4	*Manhajī*	2	9,1 %			
5	Non Metode	2	9,1 %			
Jumlah		**22**	**100 %**	**Jumlah**	**22**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Pernikahan (*Munākahat*)

Pada Muktamar NU ke-29 di Cipasung Tasikmalaya tahun1994, dibahas tentang hukum menyewakan rahim (menitipkan sperma suami dan indung telur ke rahim perempuan lain) dan nisbat anak dalam hal nasab, kewalian, hukum waris dan *haḍānah*. Keputusan hukumnya adalah, menyewakan rahim hukumnya tidak sah dan haram. Kemudian dalam hal nasab, kewalian, waris dan *haḍānah* tidak dapat dinisbatkan kepada pemilik sperma menurut imam Ibn Ḥajar, karena masuknya

---

[29]Lihat: Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat 2017, h. 26-34.

[30]Munas NU di Nusa Tenggara Barat tahun 2017, h. 62-72.

tidak *muhtaram*. Dalam masalah ini, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Alī Syibramalisī, Ibn Qāsim al-'Ubbādī, al-Bujayrimī, dan lain sebagainya.[31]

Kemudian pada Munas NU di Lombok Tengah Nusa Tenggara Barat tahun 1997, dibahas tentang hukum nikah mut'ah, yaitu nikah yang dibatasi dengan waktu tertentu dan diucapkan dalam akad. Munas memutuskan bahwa menurut mazhab yang empat, hukum nikah mut'ah adalah haram dan tidak sah (batal). Metode yang digunakan dalam menyelesaikan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Umm*, *Fatāwā Syār'iyyah wa buhūts Islāmiyyah*, *Raḥmah al-Ummah*, *Mizān al-Kubrā*, *I'ānah al-Ṭālibīn*, dan *al-Syirwanī 'alā al-Khaṭīb*.[32]

Dibahas pula tentang hukum pernikahan pengidap HIV/AIDS, yang jawabannya adalah sah namun makruh. Hukum kasus ini dianalogikan dengan pernikahan pengidap penyakit kusta dan lepra, sebagaimana pendapat Zakariā al-Anṣārī. Menurutnya, bagi wali wanita boleh mem-*fasakh* (merusak) akad nikah dengan sebab penyakit kusta dan lepra yang sudah lama diderita suami. Sebab, mereka dapat menerima aib dengan masing-masing kedua penyakit itu dan sebab aib penyakit tersebut dapat menjalar kepada si wanita dan keturunannya.[33] Oleh karena itu, metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Kemudian pada Muktamar NU ke-30 di PP. Lirboyo pada tahun 1999, dibahas tentang wali hakim dalam pernikahan. Wilayah hakim dalam pernikahan berada di tangan presiden dan aparat yang ditunjuk presiden, serta wanita sah menjadi wali hakim karena kelembagaan presiden berfungsi sebagai *wilāyah 'āmmah*. Jawaban masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibn Qudāmah, Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, Ibrāhīm al-Bājūrī, dan Sulaymān al-Bujayrimī.[34]

---

[31]Alī Syibramalisī, "Hāsyiyah Alī Syibramalisī" pada *Nihāyah al-Muhtāj*, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 431, Aḥmad bin Qāsim al-'Ubbādī, "Hawāsyī al-'Ubbādī" pada *Hawāsyay al-Syarwanī wa al-'Ubbādī*, vol. 9, (Mesir: al-Tijāriyah al-Kubrā, t. th.), h. 328, Sulaymān bin Muhammad al-Bujayramī, *Hāsyiyah Sulaymān al-Bujayramī 'alā al-Khaṭīb*, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 298.

[32]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 526-528.

[33]Zakariā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib Syarh Rauḍah al-Ṭālibīn*, vol. 3, (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.), h. 176.

[34]Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*..., vol. 7, h. 13, Muhammad Syaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, vol. 3, h. 314, Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hāsyiyah al-Bājūrī*, vol. 2, h. 106, dan Sulaymān al-Bujayramī, *al-Tajrīd li Naf' al-'Abīd*, vol. 3, (Mesir: Musṭafā

Pada Munas di Asrama Haji Sukolilo Surabaya tahun 2006, dibahas tentang masa tangguh atas *mafqūd* (orang yang hilang kabarnya), bahwa masa tangguh bagi istri dan ahli waris atas *mafqūd* diperinci sebagai berikut: (a) masa tangguh atas *mafqūd* bagi istri untuk diperbolehkan menikah dengan lelaki lain terdapat tiga pendapat: *Pertama*, sampai terdapat kepastian bahwa *mafqūd* telah meninggal dunia. *Kedua*, empat tahun dan empat bulan sepuluh hari. *Ketiga*, sesuai keputusan hakim, baik karena *fasakh* maupun pelanggaran *ta'līq* talak; (b) masa tangguh atas *mafqūd* bagi ahli waris untuk mewarisi harta peninggalannya terdapat dua pendapat: *Pertama*, sampai terdapat kepastian bahwa *mafqūd* meninggal dunia. *Kedua*, sampai meninggalnya mayoritas orang-orang yang seusia dengan *mafqūd* tersebut. Walaupun keputusan hukum ini merujuk pada beberapa dalil ayat al-Qur'ān dan hadis, namun lebih banyak didominasi oleh *aqwāl al-'ulamā'*, sehingga metode yang digunakan dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat al-Ṭabarī, al-Suyūṭī, al-Nawawī, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar al-Haytamī, al-Ramlī, dan lain sebagainya.[35]

Pada Muktamar NU di Asrama Haji Sudiang Makassar tahun 2010, di bahas tentang batas minimal usia nikah. Dalam pembahasan ini, terdapat beberapa hal yang dibahas, yaitu: (a) tentang kawin gantung, yang hukumnya sah jika terdapat maslahat dan ijab qabul dilakukan oleh wali *mujbir* serta memenuhi syarat dan rukun nikah lainnya; (b) menurut mayoritas ulama tidak ada batasan usia pernikahan dalam Islam, akan tetapi sebaiknya pernikahan dilakukan setelah usia baligh; (c) kawin gantung belum memiliki akibat hukum sebagaimana nikah pada umumnya, kecuali dalam hak waris dan pemberian nafkah menurut sebagian ulama. Sedangkan dalam hal bersetubuh, hendaknya menunggu sampai kuat disetubuhi; (d) hukum *tajdīd al-nikāḥ* adalah boleh, akan tetapi menurut Yusūf al-Ardabilī, dihukumi sebagai *iqrār bi al-ṭalāq* (pengakuan cerai). Oleh karena itu, wajib membayar mahar lagi

---

al-Ḥalabī, 1950), h. 337.

[35]Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyāt al-Qur'ān*, vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 527, Abdurrahmān al-Suyūṭī, *Tanwīr al-Hawālik Syarḥ al-Mutawāti'*, vol. 2, (Mesir: 'Isā al-Ḥalabī, t.th), h. 95, al-Nawawī, *Rauḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, 2th eds., vol. 8, (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, t.th.), h. 400-4003, Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 9, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 538, Ibn Ḥajar al-Haytamī, "Tuḥfah al-Muhtāj" pada *Hawāsyai al-Syarwānī wa al-'Ubbādī*, vol. 10, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996), h. 456-457, dan lain sebagainya.

dan mengurangi *'adad al-ṭalāq* (bilangan talak). Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab rujukan.[36]

Kemudian dibahas pula tentang pernyataan *ṣīghat ta'līq* talak yang tidak dibacakan, tetapi dengan pernyataan yang ditandatangani, dan juga meninggalkan membaca atau menandatangani *ṣīghat ta'līq* yang merupakan perintah ulil amri. Muktamar memutuskan bahwa, tidak terjadi *ta'līq* talak dan tidak dikenai sanksi. Terkait dengan meninggalkan membaca atau menandatangani *ṣīghat* yang merupakan perintah ulil amri hukumnya boleh. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Kanz al-Rāghibīn*, *Bughyah al-Mustarsyidīn* dan *Syarḥ Yāqūt al-Nāfis*.[37]

Pada Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015, dibahas tentang perlindungan TKI (Tenaga Kerja Indonesia) dan pencatatan nikah bagi TKI yang beragama Islam di luar negeri, yang melahirkan rekomendasi antara lain: perlunya dilakukan perubahan UU No. 39 Tahun 2004, dan perlunya dibuat regulasi atau kebijakan dalam penugasan petugas PPN yang memiliki kualifikasi dan kompetensi yang baik untuk melaksanakan pelayanan pencatatan nikah di Kantor Perwakilan RI. Keputusan ini bercorak *manhajī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kaidah fikih.[38] Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 5.3.

---

[36]al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 9, h. 206, Wahbah al-Zuhaylī, vol. 9, h. 171 dan 174, Ibn Ḥajar, *Syarḥ al-Syihāb*, vol. 7, h. 490, Yusuf al-Ardabilī, *al-Anwār*, (Maktabah al-Tujjariyah, t.th), h. 88, *Ḥāsyiyah al-Jamal 'alā Syarḥ al-Manhaj*, vol. 4, h. 245, dan *Qurrah al-Ayn*, h. 164.

[37]Jalāluddīn al-Maḥallī, "Kanz al-Raghibin", pada *Ḥāsyiyatā Qulyībī wa 'Umayrah*, vol. 3, (Beirūt: Dār Iḥya' al-Kutub al-Arabiyyah, t.th.), h. 329, Abdurrahmān Bā'alawī, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, (Indonesia: al-Haramayn, t.th.), h. 91.

[38]'Izzuddīn bin Abdissalam, *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām*, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Ma'ārif, t.th.), h. 46.

Tabel 5.3
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya di Bidang Pernikahan (*Munākahāt*)

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	6	75 %	*Wāqi'iyyah*	8	100 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-		*Mauḍū'iyyah*	-	-
3	*Ilḥāq*	1	12,5 %	*Qānūniyyah*	-	-
4	*Manhajī*	1	12,5 %			
5	Non Metode	-				
Jumlah		**8**	**100 %**	**Jumlah**	**8**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Jual Beli & Rekayasa Ekonomi

Hukum bunga bank konvensional di kalangan ulama NU masih menjadi perdebatan, antara haram karena disamakan dengan riba secara mutlak, atau boleh karena dianggap beda dengan riba, dan *syubhāt* (tidak identik dengan haram). Pendapat yang mengharamkan memiliki beberapa variasi antara lain misalnya, bunga bank dengan segala jenisnya sama dengan riba (haram), bunga bank sama dengan riba (haram) tetapi boleh dipungut sementara waktu sebelum beroperasinya sistem perbankan yang islāmī (tanpa bunga), dan bunga bank sama dengan riba (haram) tetapi boleh dipungut sebab adanya kebutuhan yang kuat. Sementara pendapat yang membolehkan juga memiliki beberapa variasi misalnya, bunga konsumtif sama dengan riba (haram) dan bunga produktif tidak sama dengan riba (halal), bunga yang diperoleh dari bank tabungan giro tidak sama dengan riba (halal), bunga yang diterima dari deposit yang dipertaruhkan ke bank hukumnya boleh, dan bunga bank tidak haram apabila bank tersebut menetapkan tarif bunganya terlebih dahulu secara umum.

Dengan pertimbangan di atas, maka pada Munas Bandar Lampung tahun 1992 dibahas tentang masalah bank Islam. Hal ini mengingat bahwa, warga NU merupakan potensi terbesar dalam pembangunan nasional dan dalam kehidupan ekonomi, yang diperlukan adanya suatu lembaga keuangan sebagai peminjam dan pembina yang memenuhi persyaratan-persyaratan sesuai dengan keyakinan kehidupan warga NU. Rumusan Munas dalam masalah ini tidak jelas metode yang digunakan (non metode) dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[39]

Kemudian dibahas pula asuransi menurut Islam, yang keputusan hukumnya sesuai dengan bentuk asuransinya. Oleh karena itu, para

[39]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 473-475.

musyāwirīn mendukung dan menyetujui berdirinya asuransi secara islami. Sebelum tercapainya cita-cita terwujudnya asuransi Islam, Munas NU menyarankan agara sistem perasuransian yang ada sekarang ini diperbaiki dengan menghilangkan unsur-unsur yang terlarang, sehingga tidak bertentangan dengan tuntunan ajaran Islam. Untuk itu, perlu diatur langkah-langkah seperti yang ada pada komisi bank. Rumusan Munas dalam masalah ini tidak jelas metode yang digunakan (non metode) karena tidak merujuk pada kitab apapun, dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[40]

Pada Muktamar NU ke-29 di Cipasung Tasikmalaya tahun 1994, dibahas tentang intervensi pemerintah dengan menentukan UMR (Upah Minimum Regional), yang persoalannya seputar konsep fikih mengenai hubungan perburuhan, khususnya mengenai pengupahan, tentang pemerintah melakukan intervensi dengan menentukan UMR, termasuk juga bila terjadi gejolak. Menurut Muktamar, konsep fikih mengenai upah buruh ada dua macam, yaitu: (a) *ujrah musammā* yang ditentukan oleh kesepakatan kedua belah pihak (majikan dan buruh), (b) *ujrah mitsil* yang disesuaikan dengan upah standar umum. Kemudian dalam hal pemerintah menentukan UMR, menurut mayoritas ulama tidak boleh, dan menurut pendapat yang *ḍā'if* boleh, yang wajib diikuti apabila ada *maṣlaḥah 'āmmah*. Sementara apabila terjadi gejolak, maka diadakan *iṣlāḥ* antara kedua belah pihak, dan pemerintah bertugas menjadi hakim dengan syarat-syarat yang telah ada. Rumusan Munas dalam masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab rujukan.[41]

Dibahas pula tentang hukum akad TRI (Tebu Rakyat Intensif). Menurut Muktamar, hukum akad TRI ada yang *fāsidah* sesuai dengan keputusan Muktamar ke-28, di samping juga dalam pelaksanaannya di lapangan terjadi pemaksaan (*ikrāh*) terhadap peserta TRI. Tetapi juga ada yang tida *fāsidah*, yaitu petani utang modal ke bank atau pihak lain, kemudian tebunya digiling ke pabrik gula tersebut dengan akad *ijārah*, sebagaimana pendapat kebanyakan Ḥanābilah dan satu *qaul* dari Ḥanafiyyah. Namun pendapat tersebut dinyatakan *ḍa'īf* oleh Ibn Qudāmah. Kebolehan tersebut dengan catatan harus ada lembaga yang membantu petani untuk mengontrol penetapan *rendement*, penimbangan dan lain-lain, guna menghilangan unsur *gharar*. Adapun penetapan bagi hasil yang dikeluarkan setelah penetapan *rendement*

---

[40]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 475-477.
[41]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 496-501.

hukumnya sah. Keputusan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk berbagai kitab rujukan.[42]

Pada Munas NU di Lombok Tengah Nusa Tenggara Barat tahun 1997, dibahas tentang *bay' al-dayn* (jual beli piutang). Misalnya, A berutang kepada B, yang perjanjian utang piutang tersebut dikuatkan dalam akte perjanjian utang piutang. Karena mendesaknya kebutuhan, sebelum jatuh tempo, akte perjanjian utang piutang itu dijual oleh B kepada C. Oleh karena itu, berdasarkan akte perjanjian utang piutang tersebut, C menagih kepada A. Menurut keputusan Munas, jual beli utang piutang (*bay' al-dayn*) seperti tersebut hukumnya boleh, jika nilainya sama. Namun, jika nilainya berkurang, maka hukumnya tidak boleh. Keputusan ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Iqnā', Bughyah al-Musytarsyidīn, al-Mīzān al-Kubrā*, dan *Sullam al-Taufīq.*[43]

Kemudian dibahas pula tentang *bay' al-'īnah* (jual beli barang yang berasal dari berutang kepada pemberi utang). Menurut pendapat Munas, ulama berbeda pendapat dalam menghukumi praktik akad semacam ini. Imam Syāfi'ī dan ulama mazhabnya berpendapat bahwa, hukum *bay' al-'īnah* adalah sah namun *makrūh tanzīh*. Sedangkan imam Abū Ḥanīfah, imam Mālik dan imam Aḥmad bin Ḥanbal tidak memperbolehkan.[44] Keputusan ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Mizān al-Kubrā*, *al-Anwār li A'māl al-Abrār*, dan hadis Abū Dāwud.[45]

Lalu dibahas pula tentang memanfaatkan tanah jaminan, selama yang berutang belum mampu melunasi utangnya. Keputusan Munas adalah, menggunakan kemanfaatan agunan oleh pihak penerima gadai hukumya adalah haram, sebab barang agunan hanya sekedar *borg* (jaminan), kecuali dengan jalan nadzar atau ibadah (pemberian perkenan) dari pihak orang yang menggadaikan (*rāhin*). Keputusan masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan

---

[42]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 504-507.

[43]Muhammad Khaṭīb al-Syirbinī, *al-Iqnā' fī Ḥill Alfāẓ Abī Syujā',* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1415 H), h. 280, Abdurrahman bin Muhammad Bā'lawī, *Bughyah al-Musytarsyidīn,* h. 131, Abdul Wahhāb al-Sya'rānī, *al-Mizān al-Kubrā,* vol. 2, h. 72, dan *Sullam al-Taufīq,* h. 53.

[44]Abdul Wahhāb al-Sya'ranī, *al-Mīzān al-Kubrā,*vol. 2, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, t. th.), h. 70, Yusūf al-Ardabilī, *al-Anwār li A'māl al-Abrār,* vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, t. th.), h. 229.

[45]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 528.

merujuk pada kitab *Ḥāsyiyah al-Syarqāwī*, *Fatḥ al-Mu'īn*, *Būghyah al-Mustarsyidīn*, dan *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir*.[46]

Kemudian dibahas tentang pembebasan tanah rakyat dengan harga yang tidak memadai. Munas memutuskan bahwa pembebasan tanah dengan harga yang tidak memadai dan tanpa kesepakatan kedua belah pihak, tergolong perbuatan zalim karena termasuk *bay' al-mukrah* dan hukumnya haram serta tidak sah. Namun, apabila pembebasan tanah tersebut dilakukan oleh pemerintah untuk kepentingan umum yang dibenarkan menurut *syara'* dengan harga yang memadai, maka hukumnya boleh sekalipun tanpa kesepakatan. Keputusan masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada berbagai kitab.[47]

Dibahas pula tentang reksadana, yaitu sebuah wahana di mana masyarakat dapat menginvestasikan dananya, dan pengurusan (*fund manager*) dana itu diinvestasikan ke portofolio efek. Pada prinsipnya, dalam reksadana, sepanjang produk-produk yang dihasilkan tidak menggunakan cara-cara yang diharamkan dalam Islam, maka dapat dibenarkan sesuai dengan prinsip yang diajarkan oleh Islam. Penggunaan metode dalam memutuskan hukum ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* yang terlihat dari referensi yang digunakan yang jawabannya termaktub secara eksplisit di dalamnya.[48] Salah satu

---

[46]Abdullah bin Ḥijāzī al-Syarqāwī, *Ḥāsyiyah al-Syarqāwī 'alā al-Taḥrīr*, vol. 2, (Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabiyah al-Kubrā, 1332 H.), h. 123, Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn", pada *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 4, (Beirūt: Dār al-Tijāriyah al-Kubra,t.th.), h. 37-38, Abdurrahman Bā'lawī, *Bughyah al-Musytarsyidīn,* h. 178, dan Abdurrahman al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H), h. 67.

[47]Zakariā al-Anṣārī, "Fatḥ al-Wahhāb" pada *al-Tajrīd li Naf'i al-'Abīd,* vol. 2, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1950), h. 174, Abū Abdillah al-Dimasyqī, "Rahmah al-Ummah" pada *al-Mīzān al-Kubrā,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 158, Abdurrahman al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* h. 67, Ibn Najīm al-Miṣrī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* vol. 1, (Makkah: Nizar Musṭafā al-Bāz, 1997), h. 124, al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyah,* (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1966), h. 162, Adil Aḥmad Abdul Maujūd dan 'Alī Muhammad 'Aud, "Taḥqīq", pada *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir li Tājuddīn al-Subkī,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), h. 116, Muhammad al-Khaṭīb al-Syirbinī, *Mughnī al-*Muḥtā...,vol. 2, h. 3, Ibn 'Irfāh al-Dasūqī, *Ḥāsyiyah al-Dasūqī 'alā al-Syarḥ al-Kabīr,* vol. 3, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1969), h. 6, Muhammad Nawawī al-Bantanī, *Mirqah Ṣu'ūd al-Taṣdīq*..., h. 65, al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* vol. 4, h. 65, Zaynuddīn al-Malībārī, "Fatḥ al-Mu'īn" pada *I'ānah al-Ṭālibīn,* vol. 3, h. 13.

[48]Misalnya kitab *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū* karya Wahbah al-Zuhaylī, *al-Madkhal al-Fiqhī al-Āmm* karya Musṭafā Aḥmad Zarqā, *al-Mughnī* karya Ibn

rujukan kitab yang dijadikan dalil adalah kitab *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, bahwa prinsip dasar dalam transaksi dan syarat-syarat yang berkenaan dengannya adalah boleh, selama tidak dilarang atau tidak bertentangan dengan syariat.[49] Dalam hal saham reksadana, merujuk pada pendapat Ibn Qudāmah, jika salah seorang membeli bagian temannya dalam perkongsian, maka hukumnya boleh karena membeli milik orang lain.[50]

Pada Muktamar NU ke-30 di PP. Lirboyo tahun 1999, dibahas tentang hukum budi daya jangkrik, yang hukumnya adalah boleh. Sementara hukum menjualnya, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. Menurut mazhab Mālikī dan mazhab Ḥanafī, hukum jual beli jangkrik adalah sah, sedangkan menurut *aṣah al-wajhayn* dari mazhab Syāfi'ī hukum jual beli jangkrik adalah haram. Keputusan masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada berbagai kitab.[51]

Dibahas pula tentang hukum jual beli ulat, cacing, dan semut untuk makanan burung. Muktamar memutuskan bahwa, hukum jual beli tersebut terdapat *khilāf* (beda pendapat) di kalangan ulama; ada yang mengharamkan karena dianggap hina, dan ada yang membolehkannya karena ada unsur manfaatnya. Keputusan masalah ini juga menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh, al-Fiqh 'alā al-Madzāhib al-Arba'ah, dan al-Tajrīd li Naf'i al-'Abīd.*[52]

Kemudian dibahas pula tentang hukum lomba dengan pemungutan uang untuk dijadikan hadiah, yang keputusan hukumnya adalah termasuk judi. Sedangkan yang bukan untuk hadiah tidak termasuk judi. Adapun solusi untuk penyelenggaraan lomba berhadiah agar terhindar dari judi adalah, uang pendaftaran tidak menjadi hadiah, hadiah diperoleh dari sumber lain dan jenis yang dilombakan tidak

---

Qudāmah, *Aswāq al-Aurāq al-Māliyah* karya Samīr Abd al-Ḥāmid Riḍwān, *al-Ḥāwī al-Kabīr* karya Abū Ḥasan al-Mawardī, *Subul sl-Salām* karya al-Ṣan'ānī, dan *Hāsyiyah al-Bājūrī 'alā Fatḥ al-Qarīb* karya Ibrāhīm al-Bājūrī. Lihat: *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 922-927.

[49]Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, vol. 4, (Damaskus: Dār al-Fikr, t.th.), h. 555.

[50]Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, vol. 5, (Beirūt: Dār Ihya' al-Turāts al-'Arabī, t.th.), h. 35.

[51]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 570-572.

[52]Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh,* 6/181-182 dan 4/446, Abdurrahman al-Juzayrī, *al-Fiqh 'alā al-Madzāhib al-Arba'ah,* vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1996), h. 382, *Al-Tajrid li Naf al-'Abid,* vol. 2, h. 78.

termasuk dalam larangan syariat seperti keterampilan dalam perang, jalan cepat, memanah, menembak, balap kuda dan lain-lain. Keputusan masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada berbagai kitab rujukan.[53]

Pada Muktamar NU ke-30 di Lirboyo Kediri tahun 1999, dibahas tentang pemulihan perekonomian nasional berorientasi pada kepentingan rakyat. Dalam pembahasan ini, terdapat beberapa gagasan besar yang dibahas, yaitu menyangkut pemulihan ekonomi berorientasi kerakyatan, relevansi dan tantangan pengembangan ekonomi berbasis pertanian, dan masalah-masalah dasar di balik krisis ekonomi Indonesia. Pembahasan ini bersifat *mauḍū'iyyah* dan tidak jelas metode yang digunakan (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun.[54] Dibahas pula tentang syariat Islam dalam memandang status uang negara, dan acuan moral untuk menegakkan keadilan dan mencegah penyalah-gunaan wewenang (KKN). Rumusan dalam masalah ini bersifat *mauḍū'iyyah* dan menggunakan metode *manhajī* dengan merujuk pada dalil al-Qur'ān, al-Sunnah dan kaidah fikih.[55]

Pada Munas NU di Asrama Haji Pondok Gede Jakarta tahun 2002, dibahas tentang hukum utang negara, bahwa yang bertanggung jawab membayar adalah negara. Terhadap utang negara yang dipakai untuk kemaslahatan rakyat banyak, maka negara membayarnya dengan dana kas negara.[56] Sementara mengenai hukum bagi koruptor dalam pandangan syariat, korupsi merupakan pengkhianatan berat terhadap amanat umat. Dilihat dari cara kerja dan dampaknya, korupsi dapat dikategorikan sebagai pencurian (*sarīqah*) dan perampokan (*nahb*). Oleh karena itu, pengembalian uang hasil korupsi tidak menggugurkan hukuman, karena tuntutan hukuman merupakan hak Allah. Sementara pengembalian uang korupsi ke negara merupakan hak masyarakat (*ḥaq al-adamī*), sehingga hukuman yang layak bagi koruptor adalah potong tangan sampai dengan hukuman mati.[57] Masalah ini bersifat

---

[53]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 574-576.

[54]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 943-946.

[55]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 810-817.

[56]Kitab yang dijadikan rujukan adalah *al-Fatāwā* karya 'Izzuddīn bin Abdissalām dan *Badzl al-Majhūd fī Hall Abī Dawūd* karya Aḥmad al-Saharanfurī al-Hindī, *al-Minhāj Syarh Ṣaḥīḥ Muslim* karya al-Nawawī, dan *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir* karya al-Suyūṭī.

[57]Kitab yang dijadikan rujukan adalah *Is'ād al-Rafīq Matn Sullam al-Taufīq* karya Abdullah bin Husayn Bā'alawi, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī, *Futuḥāt al-Wahhāb bi Tauḍīḥ Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb* karya Muhammad bin Manṣūr al-Jamal, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū* karya Wahbah al-Zuhaylī,

mauḍū'iyyah dan menggunakan metode *qaulī* dengan merujuk pada pendapat Muhammad bin Manṣūr al-Jamal.[58]

Kemudian pada Muktamar NU di Asrama Haji Donohudan dan Boyolali Solo tahun 2004, dibahas tentang hukum penyuapan dalam penerimaan PNS. Muktamar memutuskan bahwa, pemberian sesuatu untuk menjadi PNS termasuk *risywah* (suap), dan pada dasarnya hukum *risywah* adalah haram, kecuali untuk menegakkan kebenaran atau menolak kebatilan, maka tidak haram bagi pemberi dan tetap haram bagi penerima. Adapun hukum gaji yang diterima, ulama berbeda pendapat antara haram dan halal.[59] Jawaban dalam masalah ini juga merujuk pada al-Qur'ān dan hadis Nabi, namun karena Muktamar hanya cenderung menjadikan kedua sumber tersebut sebagai pelengkap dan didominasi oleh rujukan kitab-kitab ulama, maka keputusan dalam masalah ini tetap dikategorikan bercorak *qaulī*.

Pada Munas di Asrama Haji Sukolilo Surabaya tahun 2006, dibahas hukum transaksi asuransi dengan jaminan dalam bentuk pembayaran sisa kredit, manakala debitur meninggal dunia, adalah haram dan tidak sah. Sebab akad atau transaksi asuransi tersebut mengandung unsur *gharar* (tipuan/ketidak-jelasan), *qimār* (ketidak-pastian), dan riba. Walaupun jawaban dalam keputusan ini mengutip dalil dari al-Qur'ān dan hadis, namun hanya menjelaskan prinsip secara umum, yaitu tentang larangan *gharar*, *qimār* dan riba. Sementara yang membahas secara langsung pembahasan tentang asuran, terdapat dalam kitab *Takmilah al-Majmū' Syarḥ al-Muhaddzab* dan *al-Mu'āmalah al-Māliyah al-Mu'aṣirah*. Oleh karenanya, keputusan masalah ini masih dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat ulama.[60]

Kemudian pada Munas NU di Gedung PBNU Jakarta tahun 2006, dibahas hukum kuis berhadiah yang dijawab melalui fasilitas telpon, termasuk SMS dengan harga pulsa melebihi tarif biasanya yang

---

Bughyah al-Mustarsyidīn karya Abdurrahmān Bā'alawī, *al-Tāj wa al-Iklīl li Mukhtaṣar Khalīl* karya Muḥammad bin Yusūf al-'AbDārī al-Mawāq, *al-Fatāwā* karya 'Izzuddīn bin Abdissalām, *Syarḥ Fatḥ al-Qadīr* karya Ibn Hūmām, *al-Inṣāf fī Ma'rifah al-Rājih min al-Khilāf* karya 'Alauddīn al-Mardāwī, *Ṭarḥ al-Tatsrīb fi Syarḥ al-Taqrīb* karya Abū al-Faḍl al-'Irāqī, dan *Ḥāsyiyah al-Jamal 'alā Syarḥ al-Manhaj* karya Sulaymān al-Jamal.

[58]Muhammad bin Manṣūr al-Jamal *Futuḥāt al-Wahhāb bi Tauḍīḥ Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, vol. 5, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 151.

[59]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 615.

[60]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 652-656.

keputusan hukumnya adalah haram. Sebab terdapat unsur *maysīr* (gambling/taruhan) bila penyelenggara mengambil keuntungan dari akumulasi harga pulsa tersebut. Terlebih hadiahnya diambilkan dari akumulasi harga pulsa tersebut. Keputusan masalah ini menggunakan metode *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan dianalogikan pada prinsip dasar *maysīr* seperti main catur, permainan dengan batu api dalam wadah, dan lain sebagainya.[61]

Pada Muktamar NU di Asrama Haji Sudiang Makassar tahun 2010, dihabas tentang hukum transaksi via alat elektronik dalam akad jual beli dan akad nikah, keabsahan pelaksanaan yang berada di majlis terpisah, dan hukum pengiriman SMS dari calon pengantin pria berisi tentang catatan pemberian kuasa hukum (*wakālah*) kepada seseorang yang hadir di majlis. Muktamar memutuskan bahwa, hukum akad jual beli melalui alat elektronik adalah sah, apabila sebelum transaksi kedua belah pihak sudah melihat *mabī'* (barang yang diperjualkan) atau telah dijelaskan baik sifat maupun jenisnya, serta memenuhi syarat-syarat dan rukun-rukun jual beli lainnya. Sedangkan hukum pelaksanaan akad nikah melalui alat elektronik tidak sah, karena kedua saksi tidak melihat dan mendengar secara langsung pelaksanaan akad disebabkan tidak hadir di majlis akad, dan di dalam akad nikah juga disyaratkan lafal yang *ṣārīḥ* (jelas), sedangkan akad melalui alat elektronik tergolong *kināyah* (samar).

Adapun terkait dengan pelaksanaan akad jual-beli, meskipun dilaksankan dalam majlis terpisah, hukumnya tetap sah. Sebaliknya, pelaksanaan akad nikah yang berada di majlis terpisah, hukumnya tidak sah. Sementara hukum melakukan akad/transaksi dengan cara pengiriman SMS dari calon pengantin pria berisi catatan *wakālah* (pemberian kuasa hukum), kepada seseorang yang hadir di majlis tersebut hukumnya sah, namun dengan syarat aman dan sesuai dengan kenyataan. Keputusan masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab rujukan.[62]

Dibahas pula tentang sistem bagi hasil perbankan syariah berdasarkan persentase *niṣbah* tanpa sepengetahuan pihak nasabah. Padahal dalam akad telah disebutkan *niṣbah*-nya, dan hukum penghitungan atau audit keuangannya tidak menggunakan sistem yang Islami. Menurut Muktamar, bahwa hukumnya adalah tidak sah, namun akad *muḍārabah*-nya tetap dianggap sah. Adapun hukum penghitungan

---

[61]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 678-681.
[62]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 714-719.

atau audit keuangan yang tidak menggunakan sistem Islami adalah tidak sah. Metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada pendapat ulama, yang dikutip oleh Ibn Rusyd dalam kitab *Bidāyatul Mujtahid*, yang diperkuat dengan pendapat dalam kitab *Mughnī al-Muhtāj* dan *al-Mughnī Syarḥ al-Kabīr*.[63]

Kemudian dibahas tentang kriteria satu tempat (*ḍawābiṭ ittihād al-majlis*), bahwa *ittihād al-majlis* dapat bermakna *ittihād al-zaman* (satu waktu), *ittihād al-makan* (satu lokasi), dan *ittihād al-hay'ah* (satu posisi). Perbedaan tempat yang disatukan dengan media komunikasi modern, membuat dua tempat yang berjauhan itu dapat dianggap menyatu (*ta'addud al-makān fī manzilah ittiḥād al-makān*). Pembahasan dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan merujuk pada kitab seperti *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*.[64]

Pada Munas NU di Cirebon tahun 2012, dibahas tentang hukum pembayaran pajak di Indonesia bahwa, pada dasarnya tidak ada kewajiban pembayaran pajak di dalam Islam. Namun, pembayaran pajak boleh diberlakukan bagi rakyat yang mampu untuk kemaslahatan rakyat, apabila sumber-sumber dana non pajak yang telah dikelola dengan benar tidak mencukupi untuk kebutuhan negara. Adapun pembayaran pajak yang dikenakan kepada rakyat miskin adalah haram. Metode yang digunakan dalam menyelesaikan masalah ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada prinsip maslahat.[65] Di forum yang berbeda (komisi *mauḍū'iyyah*), dibahas pula tema yang sama, yaitu tentang pajak dalam perspektif Islam, bahwa salah satu wujud dari kewajiban taat kepada ulil amri adalah kewajiban rakyat untuk membayar pajak kepada pemerintah. Keputusan dalam masalah ini bercorak *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan merujuk antara lain pada hadis Nabi riwayat al-Bukhārī dari Aisyah.[66]

Di forum yang lain, yaitu komisi *qānūniyyah*, dibahas pula tentang UU Nomor 25 tahun 2007 tentang penanaman modal, yang melahirkan beberapa rekomendasi agar UU penanaman modal direvisi, antara lain: penanaman modal dalam negeri harus diutamakan untuk melindungi kepentingan ekonomi nasional, negara berhak menasionalisasi dan

---

[63]Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, vol. 2, (Mesir: Musṭafā al-Babi al-Ḥalabī Aulādih, 1975), h. 241. Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 719-720.

[64]Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, vol. 4, h. 106.

[65]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 753-756.

[66]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1068-1069.

mengambil alih kepemilikan modal asing jika situasi mengharuskan, negara harus mengatur secara ketat praktik transfer dan repatriasi aset oleh pemilik modal, dan pembatasan bidang usaha bagi pemodal asing harus diperluas terutama kepada sektor-sektor strategis dan yang menguasai hajat hidup orang banyak. Keputusan dalam masalah ini bercorak *manhajī* dan bersifat *qānūniyyah* dengan merujuk pada beberapa dalil hadis dan kaidah fikih.[67]

Kemudian dibahas tentang UU Nomor 22 tahun 2001 perihal minyak dan gas bumi, yang melahirkan rekomendasi bahwa, pemerintah harus memiliki otoritas dalam pengelolaan migas untuk melakukan perubahan kontrak karya secara sepihak, rasio penerimaan negara dari hasil pengelolaan sumber daya migas minimal mencakup *'usyur* (10%) dan ditambah dengan *kharāj* (pajak) sesuai dengan perundang-undangan yang berlaku, dan harus ada pengaturan bagi hasil untuk daerah tempat sumber daya migas secara adil dan proporsional. Walaupun jawaban dalam masalah ini merujuk pada firman Allah surah al-Baqarah ayat 29 dan kaidah "*taṣarruf al-imam 'alā al-ra'iyyah manūṭun bi al-maṣlaḥah*", namun ayat dan kaidah tersebut hanya menjelaskan prinsip secara umum terkait segala yang ada di bumi dan kebijakan pemimpin. Sementara yang membahas langsung terhadap tema migas adalah pendapat Wahbah al-Zuhaylī:[68]

والخلاصة أن المعادن الجامدة والسائلة للدولة عند المالكية في مشهور المذهب لأن المعادن قد يجدها شرار الناس. فلو لم يكن حكمها للإمام لأدى الأمر إلى الفتن والهرج.

Artinya: "Kesimpulan: menurut mazhab Māliki dalam pendapat yang masyhur, tambang benda keras atau cair adalah milik negara. Oleh karena tambang itu dapat saja ditemukan oleh orang-orang jahat, maka kalau tidak menjadi milik negara, tentu dapat mendatangkan banyak malapetaka dan kekacauan."

Oleh karena itu, keputusan masalah ini masih dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *qānūniyyah*.[69]

Dibahas pula tentang UU Nomor 4 tahun 2009 perihal pertambangan mineral dan batubara, bahwa terdapat beberapa pasal yang bermasalah. Dalam merespon masalah ini, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *qānūniyyah* karena rujukan yang digunakan

[67]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1186-1190.

[68]Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 3th eds., vol. 5, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), h. 583-584.

[69]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1190-1194.

relatif sama dengan kitab rujukan yang digunakan dalam membahas tentang minyak dan gas bumi.[70]

Kemudian dibahas pula UU nomor 7 tahun 2004 tentang sumber daya air, di mana terdapat pasal-pasal yang bermasalah seperti hak guna usaha air dalam operasionalnya telah dikomersialkan, hak guna usaha air diberikan kepada perorangan atau badan usaha swasta/asing atas izin pemerintah, ketiadaan peraturan UU yang melindungi ketahanan persediaan air dan mengendalikan mekanisme pengusahaan air untuk ekspor ke negara lain, dan praktik penggalian sumber air tidak mempedulikan dampak ekologi, ketahanan suplai air, dan standar eksplorasinya. Dalam merespon persoalan ini, metode yang digunakan bercorak *manhajī* dan bersifat *qānūniyyah* karena didominasi oleh dalil al-Qur'ān dan beberapa hadis Nabi. Walaupun merujuk juga pada kitab *Nihāyah al-Muḥtāj*, namun dalam kitab tersebut hanya sekedar menjelaskan hadis Rasulullah:

الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلاء والنار.

Artinya: "*Manusia itu berserikat dalam tiga hal; air, rumput dan api*." (HR. Aḥmad dan Abu Dāwud).

Lalu dibahas pula RUU tentang pangan yang pasal-pasalnya dianggap bermasalah, yaitu: RUU ini memberikan peluang terlalu besar untuk impor yang dapat merugikan petani, dan berorientasi pada ketahanan pangan dan bukan pada kedaulatan pangan. Dalam merespon masalah ini, metode yang digunakan bercorak *manhajī* dan bersifat *qānūniyyah* dengan merujuk pada prinsip umum yang tertuang dalam al-Qur'ān, al-Sunnah dan kaidah fikih. Demikian juga walaupun mencantumkan *aqwāl al-ulamā'*, namun sebatas menjelaskan prinsip dalam kebijakan seorang pemimpin.[71]

Pada Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015, dibahas tentang hukum asuransi BPJS (Badan Penyelenggara Jaminan Kesehatan). Menurut Muktamar, selama ini dana BPJS disetorkan di bank konvensional, yang dalam keputusan Munas Bandar Lampung tahun 1992 telah diputuskan bahwa, hukum bank konvensional adalah *khilāf*; haram, mubah, dan syubhat. Lebih lanjut, Muktamar memutuskan bahwa BPJS sesuai dengan syariat Islam dan masuk dalam akad *ta'āwun*. Oleh karena itu, pemerintah boleh mewajibkan kepada semua warga negara mengikuti program BPJS, dengan catatan bagi yang miskin biaya ditanggung pemerintah. Pemerintah juga boleh menerapkan denda

---

[70]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1194-1197.
[71]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1203-1205.

kepada peserta yang mampu membayar, atas keterlambatan membayar iuran yang disepakati. Walaupun jawaban masalah ini merujuk pada dalil al-Qura'ān dan al-Sunnah, namun karena didominasi oleh pendapat ulama, maka masalah ini dikategorikan ke dalam metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[72]

Dibahas pula tentang ekploitasi alam secara berlebihan sehingga menimbulkan kerusakan lingkungan, yang hukumnya adalah haram. Adapun pemberian izin eksploitasi oleh aparat pemerintah yang berdampak pada kerusakan alam yang tidak dapat diperbaiki lagi, maka hukumnya juga haram jika disengaja. Kemudian sikap yang seharusnya dilakukan oleh masyarakat adalah wajib *amar ma'rūf nahī munkar* sesuai kemampuannya. Keputusan dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab rujukan.[73]

Kemudian dibahas pula tentang pasar bebas (*free trade*), bahwa pada dasarnya setiap orang diperintahkan untuk hidup seimbang; antara dunia dan akhirat; antara ibadah dan ma'īsyah; antara masjid dan pasar, tidak berdiri secara diametral, melainkan berada dalam formasi keseimbangan. Islam juga menghendaki *fair market* di mana masing-masing pihak dapat melakukan transaksi secara bebas tanpa intervensi dan hegemoni dari pihak manapun. Walaupun keputusan ini merujuk pada beberapa dalil al-Qur'ān dan al-Sunnah, namun karena didominasi oleh *aqwāl al-ulama* yang membahas secara teknis kaitannya dengan pasar bebas dengan menganalogikan pada pertanian yang saling membutuhkan antara petani dan penyedia alat-alat pertanian, dan kaitannya dengan penentuan harga pasar, maka keputusan masalah ini bersifat *ilḥāqī* dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[74]

Dibahas pula tentang utang luar negeri, bahwa dalam kondisi tertentu negara boleh berutang yang tujuannya untuk pemanfaatan dana utang, dan negara harus memiliki komitmen untuk segera melunasi semua utangnya. Oleh karena itu, pemerintah tidak boleh mengambil utang kecuali dalam kondisi darurat dan sekiranya tersedia

---

[72]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 827-839.

[73]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 862-871.

[74]Pasar dianggap tidak sempurna, di mana pasar mengalami distorsi oleh pihak-pihak tertentu dengan jaringan modal, regulasi, dan kekuatan politik yang tidak berpihak dengan *maṣlaḥah 'āmmah*. Adapun yang dimaksud intervensi negara adalah negara harus memastikan tidak boleh ada mekanisme pasar yang melakukan ketidakadilan, sehingga mengganggu terpenuhinya hak dasar seseorang, baik yang individual (*private goods*) maupun yang publik (*public goods*). Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1120-1136.

sumber dana untuk membayarnya. Keputusan dalam masalah ini bercorak *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* karena didominasi oleh dalil hadis dan kaidah fikih yang sudah menjawab persoalan.[75]

Kemudian dibahas tentang sumber daya alam untuk kesejahteraan rakyat. Sebagai wujud kepedulian NU terhadap keberlangsungan dan kelestarian sumber daya alam untuk menopang kehidupan umat manusia di masa mendatang, Muktamar memberikan rekomendasi kepada pemerintah untuk menjadi bahan pertimbangan. Dalam menyikapi masalah sumber daya alam dan kesejahteraan rakyat ini, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *qānūniyyah* karena walaupun terdapat dalil dari al-Qur'ān dan al-Sunnah, namun rujukannya didominasi oleh pendapat para ulama.[76]

Di forum yang berbeda, pembahasan tentang BPJS diangkat lagi dalam perspektif undang-undang, yaitu menyangkut perbaikan pengelolaan BPJS. Menurut Muktamar, dalam BPJS Kesehatan terdapat dua permasalahan; permasalahan teknis-operasional, dan permasalahan menyangkut landasan hukum (syariat). Dari dua masalah ini, Muktamar merekomendasikan agar pemerintah secara serius memperhatikan pelaksanaan program BPJS di lapangan termasuk pengawasan dan mencermati faktor-faktor yang menjadi penyebab kurang lancarnya pelaksanaan program BPJS selama ini, diikuti dengan pembuatan kebijakan yang tepat untuk menjamin terlaksananya program BPJS dengan baik. Muktamar mengusulkan agar pemerintah memberikan alternatif penyelenggaraan program BPJS dengan prinsip dan ketentuan syar'ī dalam segala aspek, dan mewujudkan adanya kepastian dan landasan hukum pengelolaan program BPJS secara syar'ī, dengan melibatkan ulama atau pihak-pihak yang berkompeten dalam bidang ini. Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *qānūniyyah* dengan merujuk pada hasil keputusan Muktamar NU ke-32 di Makasar, keputusan Konferensi Besar NU tahun 1960, rekomendasi fatwa Muktamar Ekonomi Islam tahun 1976 di Mekkah yang diperkuat dalam sidang *Majma' al-Fiqh Islāmī al-'Ālamī* (lembaga fikih dunia) tahun 1985 di Jeddah, serta pendapat di kalangan ulama kontemporer.[77]

Pada Munas NU di Nusa Tenggara Barat tahun 2017, di bahas tentang frekuensi publik, yaitu ranah publik, sumber daya alam terbatas, dan kekayaan nasional, yang harus dilindungi oleh negara dan

---

[75]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1136-1140.
[76]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1242-1248.
[77]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1263-1268.

dipergunakan untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat. Rumusan hukum dalam masalah ini menggunakan metode *ilḥāq* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[78] Dibahas pula hukum izin usaha berpotensi mafsadat yang keputusannya ditafsil, yaitu tidak boleh apabila dampak mafsadatnya lebih besar dibanding maslahat yang dirasakan semisal mengakibatkan terjadinya permainan dan monopoli harga, gejolak ekonomi masyarakat, dan penggelapan aset. Sebaliknya, boleh jika masalahat bagi masyarakat lebih besar. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk berbagai kitab rujukan.[79]

Di forum yang berbeda, yaitu komisi *qānūniyyah*, dibahas pula tema yang sama seputar tata regulasi penggunaan frekuensi. Masalah yang disorot adalah soal pemetaan problem yuridis dan sosiologis terkait tata kelola regulasi penggunaan frekuensi baik dalam bentuk televisi maupun radio, dan juga tentang pemetaan solusi dan terobosan yuridis dalam tata kelola regulasi penggunaan frekuensi. Dalam penyelesaian masalah ini, metode yang digunakan tidak jelas (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun. Sementara sifat dari masalah ini bersifat *qānūniyyah*.[80]

Pada Munas NU di Citangkolo Banjar tahun 2019, dibahas tentang hukum mengambil air dalam jumlah besar yang dilakukan oleh perusahaan untuk usaha AMDK yang mengakibatkan debit air sumur masyarakat dan sumber air semakin mengecil bahkan menjadi kering. Munas memutuskan bahwa hukumnya adalah haram, apabila dampak berkurangnya debit air atau mengeringnya sumur dan masyarakat nyata (*taḥaqquq*) disebabkan pengeboran pihak perusahaan AMDK. Adapun hukum pemerintah memberi izin usaha tersebut adalah tidak boleh, apabila pemerintah yakin akan terjadinya dampak kekeringan. Sedangkan memberi izin usaha AMDK dari sumber air yang digunakan masyarakat umum hukumnya haram. Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk berbagai kitab rujukan.[81]

Dibahas pula tentang niaga perkapalan, di mana penjual melepas tanggung jawab *ḍamān* pengiriman *mabī'* kepada pembeli berdasarkan

---

[78]Lihat: Hasil-hasil Munas Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat, 23-25 November 2017, h. 4-10.

[79] Munas Nusa Tenggara Barat 2017, h. 21-26.

[80]Lihat: Hasil-hasil Munas Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat, 23-25 November 2017, h. 99-102.

[81]Lihat: Hasil Bahtsul Masail Munas & Konbes Nahdlatul Ulama 27 Februari – 01 Maret 2019 di Ponpes Miftahul Huda al-Azhar, Citangkolo Banjar (belum dibukukan).

kebiasaan (*'urf*) yang berlaku di perusahaan cargo/ekspedisi (bukan karena kesepakatan). Hukum dalam perniagaan ini adalah boleh karena sudah terjadi serah terima (*qabḍ*) oleh perusahaan cargo sebagai pihak yang ditunjuk importir. Adapun kedudukan perusahaan cargo angkutan dalam akad ekspor-impor adalah wakil atau *nā'ib* dari pihak pembeli. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Hāsyiyah al-Bujayrimī al- al-Khaṭīb*, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhaddzab*, *I'ānah al-Ṭālibīn*, *al-Fiqh al-Islāmī wa adillatuhu*, dan lain sebagainya.[82]

Kemudian dibahas juga hukum berbisnis dengan sistem MLM (*money game*), baik dengan skema piramida maupun matahari. Munas memutuskan bahwa berbisnis dengan sistem MLM hukumnya adalah haram, karena terdapat *gharar* dan syarat yang menyalahi prinsip akad sekaligus motivasi dari transaksi tersebut adalah bonus bukan barang. Metode dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Zawājir 'an Iqtirāf al-Kabā'ir*, *Ihyā' 'Ulūmuddīn*, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhaddzab*, *al-Fiqh al-Islāmī wa adillatuhu*, dan lain sebagainya.[83]

Dalam forum *qānūniyyah*, dibahas tentang RUU anti monopoli dan persaingan usaha. Dalam revisi UU No. 5 tahun 1999 tentang larangan praktik monopoli dan persaingan usaha tidak sehat, terdapat beberapa masalah pokok pembahasan yang menjadi perdebatan, yaitu pengertian praktik monopoli dan persaingan usaha tidak sehat, kelembagaan dan kewenangan KPPU, persoalan denda dan hukuman, definisi atau batasan terlapor, keharusan membayar denda atau penalti di muka, hukuman Rp 2 trilyun dan pidana, kode etik dan dewan pengawas, penafsiran dan pengaturan lebih lanjut pasal-pasal RUU. Dalam penyelesaian masalah ini, metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *manhajī* dan bersifat *qānūniyyah* dengan berlandaskan pada beberapa dalil, yang diantaranya firman Allah surah al-Nisā' ayat 29 dan hadis Nabi riwayat Baihaqī dan Aḥmad serta kaidah fikih:[84] Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 5.4.

[82]Lihat: Hasil Bahtsul Masail Munas & Konbes Nahdlatul Ulama, 27 Februari – 01 Maret 2019 di Ponpes Miftahul Huda al-Azhar, Citangkolo Banjar.

[83]Lihat: Hasil Bahtsul Masail Munas & Konbes Nahdlatul Ulama 27 Februari – 01 Maret 2019 di Ponpes Miftahul Huda al-Azhar, Citangkolo Banjar.

[84]Lihat: Hasil Bahtsul Masail Munas & Konbes Nahdlatul Ulama 27 Februari – 01 Maret 2019 di Ponpes Miftahul Huda al-Azhar, Citangkolo Banjar.

Tabel 5.4
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya
di Bidang Jual Beli & Rekayasa Ekonomi

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	26	63,4 %	*Wāqi'iyyah*	21	51,2 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-		*Mauḍū'iyyah*	10	24,4 %
3	*Ilḥāq*	4	9,75 %	*Qānūniyyah*	10	24,4 %
4	*Manhajī*	7	17.1 %			
5	Non Metode	4	9,75 %			
Jumlah		**41**	**100 %**	**Jumlah**	**41**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Wakaf, Masjid & Pertanahan

Pada Muktamar NU ke-29 di Cipasung Tasikmalaya tahun 1994, dibahas tentang hukum menggusur tanah rakyat untuk kepentingan umum, dan cara terbaik untuk menentukan ganti rugi penggusuran. Muktamar memutuskan bahwa, hukum penggusuran tanah oleh pemerintah demi kepentingan umum (*al-maṣlaḥah al-'āmmah*) adalah boleh, dengan syarat betul-betul pemanfaatannya oleh pemerintah untuk kepentingan umum yang dibenarkan oleh *syara'* dan dengan ganti rugi yang memadai. Adapun cara terbaik dalam menentukan ganti rugi penggusuran tanah menurut fikih ditempuh melalui musyawarah atas dasar keadilan dan tidak ada pihak yang merasa dirugikan. Metode dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab rujukan.[85]

Dibahas pula tentang hukum mencemarkan lingkungan, bahwa mencemarkan lingkungan, baik udara, air maupun tanah, apabila menimbulkan *ḍarar*, maka hukumnya haram dan termasuk perbuatan kriminal (*jināyat*). Metode dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī*

---

[85]al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyah,* 2th eds, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1966), h. 162, Muhammad 'Alī al-Mālikī, *Qurrah al-'Ayn bi Fatāwā 'Ulama al-Haramayn,* (Mesir: al-Tijāriyah al-Kubrā, 1937), h. 259, Aḥmad bin Qāsim al-'Ubbādī, "Ḥawāsyī Ibn Qāsim al-'Ubbadi", pada *Ḥawāsyī al-Syirwanī wa al-'Ubbādī,* vol. 6, (Beirūt: Dār Iḥya' al-Turāts al-'Arabī, t.th), h. 216, Ibn Abdurrahmān al-Maghribī, *Mawāhib al-Jalīl fi Syarḥ Mukhtaṣar Khalīl,* vol. 5, (Beirūt: Dār al-Nasyr, 1398 H.), h. 390-399, Abū Isḥāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām,* vol. 2, (Kairo: al-Madanī, 1969), h. 257, Ibn 'Irfān al-Dasūqī, *Ḥāsyiyah al-Dasūqī 'alā al-Syarḥ al-Kabīr,* vol. 3, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1969), h. 6, Muhammad bin 'Alī al-Hasykāfī, "al-Durr al-Mukhtār", pada *Radd al-Mukhtār,* vol. 4, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1386), h. 379, dan Musṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm,* vol. 1, (Damaskus: Alif Ba al-Adib, 1968 H.), h. 248.

dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab rujukan.[86] Di tahun yang sama, pada komisi *mauḍū'iyyah*, dibahas tentang pandangan dan tanggung jawab NU terhadap lingkungan hidup. Pandangan ini terdiri dari mukaddimah, pandangan NU tentang lingkungan hidup, dan langkah-langkah yang harus ditempuh untuk menanggulangi permasalahan lingkungan hidup. Metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan berlandaskan pada beberapa dalil dari al-Qur'ān dan al-Sunnah.[87]

Pada Muktamar NU ke-30 di Lirboyo Kediri tahun 1999, dibahas tentang hak atas tanah. Misalnya si A telah bertahun-tahun, bahkan turun temurun, menempati tanah negara. Belakangan datang si B kepada si A untuk mengosongkan tanah tersebut, karena permohonan kepada pemerintah untuk memiliki tanah tersebut dikabulkan. Untuk meyakinkan si A, si B memperlihatkan bukti kepemilikan tanah yang sah, maka manakah yang berhak atas tanah tersebut. Menurut Muktamar, tanah tersebut merupakan hak orang yang lebih dulu menguasai tanah dengan menunjukkan alat bukti yang sah. Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Bughyah al-Mustarsyidīn*, *Fatḥ al-Mu'īn* dan *Ḥāsyiyah al-Bujayrimī*.[88]

Kemudian pada Munas NU di Pondok Gede Jakarta tahun 2002, dibahas tentang hukum wakaf dengan uang kontan atau *cash*, yang keputusan hukumnya adalah tidak sah menurut mayoritas ulama (Mālikiyah, Syāfi'iyah dan Ḥanābilah), sementara menurut sebagian Ḥanafiyyah diperbolehkan. Mengenai tata cara pemanfaatannya dengan menjaga dan melestarikan nilainya seperti investasi melalui *muḍārabah* dan semisalnya. Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *al-Fatāwā al-Hindiyah*, *Rauḍah al-Ṭālibīn* dan *al-Mughnī*.[89]

---

[86]Muhammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr/Mafātih al-Ghayb,* vol. 14, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), h. 139, Muhammad bin Abī Bakar al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān,* vol. 7, (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabi, 1967), h. 226, Abdullah bin Sulaymān, "al-Mawāhib al-Saniyah Syarḥ al-Fawā'id al-Bahiyyah", pada *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* (Indonesia: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t. th.), h. 114, Utsman bin Ali al-Zayla'ī, *Tabyīn Ḥaqā'iq Syarḥ Kanz al-Daqā'iq,* vol. 3, (Pakistan: Maktabah Imdādiyah, t. th.), h. 196.

[87]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 764-772.

[88]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 576-579.

[89]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 600-603.

Pada Muktamar NU ke-31 di Boyolali-Solo tahun 2004, dibahas tentang wakaf dengan mengusulkan peningkatan pemahaman tentang wakaf dengan cara antara lain membentuk institusi wakaf, memotivasi masyarakat untuk berwakaf, khususnya kalangan *nahḍiyyīn* untuk berwakaf, di antaranya membuat pamflet, brosur dan selebaran yang membuat orang tertarik untuk berwakaf dan disosialisasikan kepada masyarakat, khususnya kaum *nahḍiyyīn*, mempertegas status hukum atas aset wakaf milik NU, pembebasan pajak dan biaya administrasi terhadap harta wakaf, pemanfaatan harta wakaf atas skala prioritas, dan pembiayaan organisasi NU melalui hasil pengelolaan harta wakaf. Dalam keputusan ini, tidak jelas metode yang digunakan (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun. Sementara masalah yang dibahas berifat *mauḍū'iyyah* karena dibahas di forum komisi *mauḍū'iyyah*.[90]

Kemudian pada Muktamar NU ke-32 di Makasar tahun 2010, dibahas tentang *ḍawābiṭ* (ketentuan) masjid, yaitu sebuah tanah dan atau bangunan yang diwakafkan sebagai masjid, bukan untuk yang lain seperti madrasah atau *ribāṭ* (pesantren). Sementara Musala, surau atau langgar yang digunakan untuk salat lima waktu tidak serta merta disebut sebagai masjid sepanjang tidak diwakafkan untuk masjid, sehingga tidak dianjurkan salat *taḥiyyah al-masjid*, i'tikaf, dan tidak haram orang yang junub atau haid berdiam di dalamnya. Metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan dibahas pada forum komisi *mauḍū'iyyah* dengan merujuk pada beberapa kitab.[91]

Pada Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015, dibahas tentang hukum alih fungsi lahan produktif seperti lahan pertanian atau ladang menjadi perumahan, perkantoran atau pabrik yang diyakini berdampak *muḍārah 'āmmah* (yang nyata) pada perekonomian hukumnya adalah haram. Adapun membeli lahan produktif untuk dialih-fungsikan menjadi infrastruktur hukumnya adalah boleh. Hanya saja, apabila hal itu akan menimbulkan *ḍarar 'ammāh* maka pemerintah wajib melarangnya. Jawaban dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada berbegai kitab rujukan.[92]

Pada Munas NU di Nusa Tenggara Barat tahun 2017, dalam forum komisi *mauḍū'iyyah* dibahas tentang distribusi lahan tanah, bahwa tanah yang dikuasai negara hendaknya didistribusikan untuk *fuqarā'*, baik dalam bentuk *tamlīk* (kepemilikan) atau *ghayr tamlīk* (bukan

---

[90]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 850.
[91]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 879-889.
[92]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 871-879.

kepemilikan) dengan prisip keadilan, hendaknya membatasi hak guna usaha (HGU) untuk pengusaha baik jumlah lahan maupun waktu pengelolaan dengan prinsip keadilan, menarik kembali tanah HGU yang tidak manfaat atau dimanfaatkan tetapi tidak sebagaimana semestinya, dan menarik kembali tanah yang didistribusikan secara berlebihan. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat al-Rāzī, al-Suyūṭī, Badruddīn al-'Aynī, Wahbah al-Zuḥaylī, dan lain sebagainya. Sebenarnya dalam menjawab kasus ini, dirujuk juga dalil al-Qur'ān surah Ṭahā ayat 20, dan kaidah fikih "*Taṣarruf al-imām 'alā al-ra'iyyah manūṭun bi al-maṣlahah*". Namun begitu, jawaban ini tetap dianggap bercorak *qaulī* karena didominasi oleh pendapat ulama yang menjawab secara eksplisit. Sementara al-Qur'ān dan kaidah fikih hanya memberikan jawaban secara prinsip.[93]

Dalam forum yang berbeda, yaitu komisi *qānūniyyah*, dibahas tentang distribusi lahan untuk kesejahteraan rakyat, yang menghasilkan rekomendasi, antara lain: (a) tanah harus dikembalikan pada fungsi dasarnya sebagai alat produksi untuk kesejahteraan rakyat secara adil dan merata; (b) perlu adanya payung hukum yang kuat dan komprehensif untuk menjamin kepastian hukum bagi kebijakan distribusi lahan melalui reformasi agraria secara fundamental dan menyeluruh; (c) kebijakan reformasi agraria dan distribusi lahan untuk kesejahteraan dan keadilan bagi rakyat harus dilakukan secara menyeluruh dan berkelanjutan. Jawaban masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *qānūniyyah* dengan merujuk beberapa kitab seperti *Tafsīr al-Qurṭubī*, *Tafsīr al-Munīr*, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, *'Umdah al-Qārī* dan *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir*.[94] Untuk lebih jelasnya, lihat tabel nomor 5.5.

---

[93]Lihat: Lihat hasil-hasil Munas Alim Ulama Konbes Nahdlatul Ulama Nusa Tenggara Barat, 23-25 November 2017 M./4-6 Rabiul Awwal 1439 H., h. 50-58.

[94]Lihat hasil-hasil Munas Nusa Tenggara Barat 2017, h. 133-144.

Tabel 5.5
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya
di Bidang Wakaf, Masjid & Pertanahan

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	8	80 %	*Wāqi'iyyah*	5	50 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-		*Mauḍū'iyyah*	4	40 %
3	*Ilḥāq*	-		*Qānūniyyah*	1	10 %
4	*Manhajī*	1	10 %			
5	Non Metode	1	10 %			
Jumlah		**10**	**100 %**	**Jumlah**	**10**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang *Jināyah* & Sanksi

Pada Munas NU di Asrama Haji Pondok Gede Jakarta tahun 2002, dibahas tentang hukuman bagi koruptor, bahwa dalam pandangan syariat, korupsi merupakan pengkhianatan berat (*ghulul*) terhadap amanat umat. Dilihat dari cara kerja dan dampaknya, korupsi dapat dikategorikan sebagai pencurian (*sarīqah*) dan perampokan (*nahb*). Oleh karena itu, pengembalian uang hasil korupsi tidak menggugurkan hukuman, karena tuntutan hukuman merupakan hak Allah. Sementara pengembalian uang korupsi ke negara merupakan hak masyarakat (hak *adamī*). Oleh karenanya, hukuman yang layak bagi koruptor adalah potong tangan sampai dengan hukuman mati.[95] Dasar pengambilan hukum merujuk pada kitab *Futuḥāt al-Wahhāb bi Tauḍīḥ Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb* dan Wahbah al-Zuhaylī.[96] Oleh karena itu, keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah*.

Pada Muktamar NU ke-31 di Boyolali-Solo pada tahun 2004, dibahas tentang hukum bolehnya hukuman mati bagi produsen dan pemasok psychotropika dan narkotika, dengan alasan karena sudah

---

[95]Kitab yang dijadikan rujukan adalah *Is'ād al-Rafīq Matn Sullam al-Taufīq* karya Abdullah bin Husayn Bā'alawi, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī, *Futuḥāt al-Wahhāb bi Tauḍīḥ Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb* karya Muhammad bin Manṣūr al-Jamal, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū* karya Wahbah al-Zuhaylī, *Bughyah al-Mustarsyidīn* karya Abdurrahmān Bā'alawī, *al-Tāj wa al-Iklīl li Mukhtaṣar Khalīl* karya Muḥammad bin Yusūf al-'AbDārī al-Mawāq, *al-Fatāwā* karya 'Izzuddīn bin Abdissalām, *Syarḥ Fatḥ al-Qadīr* karya Ibn Hūmām, *al-Inṣāf fī Ma'rifah al-Rājih min al-Khilāf* karya 'Alauddīn al-Mardāwī, *Ṭarḥ al-Tatsrīb fī Syarḥ al-Taqrīb* karya Abū al-Faḍl al-'Irāqī, dan *Ḥāsyiyah al-Jamal 'alā Syarḥ al-Manhaj* karya Sulaymān al-Jamal.

[96]Muḥammad bin Manṣūr al-Jamal *Futuḥāt al-Wahhāb bi Tauḍīḥ Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, vol. 5, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 151, dan Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, vol. 7, h. 518.

jelas menimbulkan mafsadat yang besar. Sementara sumber hukum tentang sanksi *ta'zīr* atas produsen dan pemasok psychotropika dan narkotika adalah al-Qur'ān, al-Sunnah, atsar sahabat dan ijmak. Oleh karena itu, metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* karena walaupun merujuk pada al-Qur'ān dan al-Sunnah, namun didominasi oleh *aqwāl al-ulamā'*.[97]

Kemudian pada Munas di Asrama Haji Sukolilo Surabaya tahun 2006, dibahas tentang asas pembuktian terbalik.[98] Pertanyaannya, apakah hukum Islam dapat menerima asas pembuktian terbalik. Munas menjawab bahwa hukum Islam dapat menerima asas pembuktian terbalik dalam kedudukan sebagai *qarīnah* (indikasi). Walaupun keputusan masalah ini merujuk pada al-Qur'ān, al-Sunnah, namun karena didominasi oleh pendapat ulama, maka keputusan ini tetap dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[99] Kemudian dibahas tentang RUU perubahan UU No. 22 tahun 1997 tentang Narkotika. Dalam rangka perubahan dan pembaruan UU No. 22 tahun 1997 tentang Narkotika, maka forum Munas memberikan beberapa rekomendasi sebagai bentuk upaya preventif. Rumusan dalam masalah ini tidak menggunakan metode (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *qānūniyyah*.

Pada Munas NU di Gedung PBNU Jakarta tahun yang sama (2006) namun beda bulan, yaitu bulan Agustus, dibahas tentang hukum *trafficking* (perdagangan manusia) yang jawaban hukumnya adalah haram, dan hukum mencegahnya serta melindungi para korbannya adalah wajib bagi semua pihak. Pembahasan dalam masalah ini bersifat *wāqi'iyyah*, dan walaupun juga terdapat *aqwāl al-ulama*, namun metode yang digunakan dianggap bercorak *manhajī* karena didominasi oleh dalil al-Qur'ān dan hadis, dan dalil tersebut secara eksplisit sudah dapat

---

[97]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 618-624.

[98]Misalnya kekayaan yang melebihi batas kewajaran yang dimiliki oleh sebagian pejabat pemerintah menimbulkan kecurigaan, yang mungkin diperoleh dari perbuatan korupsi. Namun kecurigaan itu tidak dapat ditindaklanjuti secara hukum karena belum ada bukti dan saksi. Karenanya, ada upaya melakukan asas pembuktian terbalik, di mana pemilik harta kekayaan yang tidak wajar itu diminta untuk membuktikan asal usul harta kekayaannya. Jika tidak berhasil membuktikannya, maka harta kekayaannya dijadikan barang bukti bahwa mereka memperolehnya dari korupsi.

[99]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 669-676.

menjawab persoalan yang muncul walaupun tanpa mencantumkan pendapat ulama.[100]

Pada Muktamar NU di Asrama Haji Sudiang Makassar tahun 2010, dibahas tentang hukum pencurian ikan di laut, yaitu nelayan luar negeri mencuri kekayaan laut Indonesia di tempat dekat perbatasan, atau nelayan Indonesia mencuri ikan di laut negara tetangga. Menurut Muktamar, hal tersebut tidak termasuk *sarīqah syar'an* (pencurian menurut syariat), tetapi hukumnya haram karena melanggar kesepakatan antar negara. Keputusan dalam masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk berbagai kitab rujukan.[101]

Dibahas pula tentang perlunya ada peraturan pemerintah tentang pornografi, yang melahirkan usulan antara lain segera diterbitkan PP-nya agar UU pornografi dapat berjalan efektif dan manfaatnya dapat dirasakan oleh bangsa Indonesia, perlunya penegasan kategori dan kriteria pornografi dan pornoaksi agar tidak menimbulkan salah tafsir dan salah paham di kalangan masyarakat, sanksi hukum yang jelas, tegas dan dijatuhkan pada subyek aktor atau fasilitatornya secara konsisten, perlunya instansi khusus yang menangani hal-hal yang terkait dengan pornografi dan pornoaksi, dan lain sebagainya. Rumusan dalam masalah ini tidak menggunakan metode (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *qānūniyyah*.[102]

Pada Munas di Cirebon tahun 2012, dibahas tentang korupsi dan hukuman mati, bahwa menerapkan hukuman mati bagi koruptor adalah mubah (boleh), apabila telah melakukan korupsi berulang kali dan tidak jera dengan berbagai hukuman, atau melakukannya dalam jumlah besar yang dapat membahayakan rakyat banyak. Kemudian seluruh harta hasil korupsi wajib dikembalikan ke negara meskipun pelaku telah menjalani hukuman penjara. Walaupun jawaban masalah ini merujuk pada dalil al-Qur'ān dan al-Sunnah, namun karena didominasi oleh *aqwāl al-'ulamā'*, maka jawaban ini dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'yyah*.

Kemudian pada Muktamar NU di Jombang tahun 2015, dibahas tentang hukum membakar dan menenggelamkan kapal asing yang tertangkap telah melanggar hukum di wilayah NKRI, dan hukum mengganti hukaman yang lain selain penenggelaman dan pembakaran

---

[100]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 703-708.
[101]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 730-734.
[102]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1177-1178.

kapal. Menurut Muktamar, hukum membakar dan menenggelamkan kapal asing yang tertangkap telah melanggar hukum di wilayah NKRI apabila dipandang maslahat, maka hukumnya mubah (boleh) dalam rangka untuk menjaga kedaulatan NKRI. Adapun penenggelaman dan pembakaran kapal asing yang telah melanggar hukum negara RI dan jelas-jelas menurunkan harkat-martabat bangsa Indonesia dapat dikategorikan sebagai *ta'zīr*, dan *ta'zīr* tersebut dapat diganti dengan hukuman lain sepanjang memiliki maslahat umum. Keputusan dalam masalah ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan menganalogikan pada prinsip *ta'zīr* yang tanpa spesifik membahas tentang hukum penenggelaman dan pembakaran kapal.[103]

Dibahas pula tentang hukum seorang advokat yang menggunakan segala cara demi memenangkan kliennya, dan hukum honor advokat yang membela klien yang terduga salah. Menurut Muktamar, hukumnya adalah haram, karena beberapa alasan yang antara lain menghalangi pihak lain untuk mendapatkan haknya, terdapat unsur manipulasi, atau membantu kezaliman. Sementara hukum honor advokat pada dasarnya adalah halal. Adapun jika advokat tersebut dalam rangka membela kliennya yang terduga salah, maka hukumnya diperinci sebagai berikut: (a) apabila ia yakin atau punya dugaan kuat bahwa upayanya adalah untuk membela kebenaran, maka hukum honornya halal; dan (b) apabila ia yakin atau punya dugaan bahwa upayanya untuk melawan kebenaran, maka hukum honornya adalah haram. Keputusan dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Is'ād al-Rafīq*, *al-Taysīr bi Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Fatḥ al-Bārī*.[104]

Kemudian dibahas tentang hukuman mati dan HAM (Hak Asasi Manusia), yaitu apakah hukuman mati tidak bertentangan dengan HAM. Menurut Muktamar, hak asasi manusia, termasuk di dalamnya perlindungan terhadap hak hidup, merupakan prinsip yang sangat mendasar dalam syariat Islam. Ajaran Islam dalam hal ini telah hadir lebih seribu tahun sebelum *Declaration of the Human Rights* yang digelar PBB pada 10 Desember 1948. Akan tetapi ini tidak berarti bahwa Islam menutup ruang untuk diterapkan hukuman mati. Dalam Islam, hukuman mati dapat diterapkan terhadap kejahatan-kejahatan tertentu yang merusak harkat dan martabat manusia dengan beberapa syarat yang ketat, dan dalam hal ini tidak dianggap bertentangan

---

[103]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 839-851.

[104]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 858-862

dengan HAM dan konsep Islam. Keputusan dalam masalah ini bercorak *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* karena didominasi oleh dalil-dalil al-Qur'ān dan al-Sunnah, walaupun terdapat rujukan dari pendapat para ulama.[105]

Pada Munas NU di Nusa Tenggara Barat tahun 2017, dibahas tentang revisi UU Terorisme, yang inventarisasi norma dalam UU Terorisme memerlukan revisi dan modifikasi, dan bagaimana perspektif Islam dalam tata aturan kontra terorisme. Dalam merespon masalah ini, metode yang digunakan tidak jelas coraknya (non metode) dan bersifat *qānūniyyah*. Dianggap tidak jelas metodenya, karena tidak merujuk pada dalil apapun.[106] Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 5.6.

Tabel 5.6
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya di Bidang Jinayah (Kriminal)

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	6	50 %	*Wāqi'iyyah*	7	58,3 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-		*Mauḍū'iyyah*	2	16,7 %
3	*Ilḥāq*	1	8,3 %	*Qānūniyyah*	3	25 %
4	*Manhajī*	2	16,7 %			
5	Non Metode	3	25 %			
Jumlah		**12**	**100 %**	**Jumlah**	**12**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Aliran dan Mazhab

Pada Munas NU di Bandar Lampung tahun 1992, dibahas tentang sistem yang diputuskan meliputi tentang *al-kutub al-mu'tabarah*, bermazhab secara *qaulī* dan bermazhab secara *manhajī*, serta kerangka metodologinya berupa *istinbāṭ*, *taqrīr jamā'ī*, *ilḥāq*, dan lain sebagainya. Secara hirarkis, keputusan hukum yang disepakati melalui prosedur yang ada, baik diselenggarakan dalam struktur organisasi maupun di luar organisasi mempunyai kedudukan yang sama dan tidak saling membatalkan. Namun begitu, keputusan bahtsul masail yang telah disahkan oleh Pengurus Besar Syuriyah NU dianggap mempunyai kekuatan daya ikat yang lebih tinggi tanpa harus menunggu Munas maupun Muktamar NU. Sementara tugas dan wewenang Munas dan Muktamar adalah mengesahkan rancangan keputusan yang telah dipersiapkan sebelum atau diperuntukkan bagi keputusan yang dinilai

[105]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1113-1120.
[106]Lihat hasil-hasil Munas Nusa Tenggara Barat tahun 2017, h. 97-99.

akan mempunyai dampak yang luas dalam segala bidang. Pembahasan ini tidak jelas metode yang digunakan (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[107]

Kemudian pada Munas NU di Lombok Tengah Nusa Tenggara Barat tahun 1997, dibahas tentang *al-ḥuqūq al-insāniyyah fi al-Islām* (hak-hak asasi manusia dalam Islam) dengan lima prinsip dasar yaitu memelihara agama (*ḥifẓ al-dīn*), memeliha jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), memelihara akal (*ḥifẓ al-'aql*), memelihara keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan memelihara harta (*ḥifẓ al-māl*) yang sejalan dengan prinsip HAM. Persoalan ini menggunakan metode *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip firman Allah surah al-Isrā' ayat 70.[108]

Kemudian pada Muktamar NU ke-30 di Lirboyo Kediri tahun 1999, dibahas tentang NU dan pemberdayaan masyarakat sipil (*civil society*), yaitu memberikan peluang yang sama pada warga masyarakat dan warga negara tanpa diskriminasi. Konsep masyarakat sipil sepenuhnya berangkat dari kemaslahatan manusia, sehingga setiap warga negara tanpa membedakan suku, ras, agama maupun golongan berkedudukan sama. Konsekuensinya, hal ini membutuhkan reinterpretasi terhadap ajaran agama yang selama ini ada, karena banyak yang tidak sejalan dengan prinsip ini. Rumusan masalah ini tidak jelas metode yang digunakan (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan masalah ini bersifat *mauḍū'iyyah*.[109]

Dibahas pula tentang *ahlus-sunnah wal jamā'ah* (Aswaja) dan perkembangan sosial-budaya. Dalam pandangan NU, Aswaja sebagai pemahaman keagamaan (*manhaj al-fikr*) dengan metode yang komprehensif, memadukan antara wahyu dan akal yang mencakup seluruh aspek kehidupan mengandung prinsip moderasi (*tawassuṭ)*, menjaga keseimbangan (*tawāzun*) dan toleransi (*tasāmuh*). Secara prinsip, Aswaja merujuk pada firman Allah surah al-Ṭīn ayat 4, surah al-Baqarah ayat 30-34, dan al-An'ām ayat 165. Oleh karena itu, dalam masalah ini metode yang digunakan bercorak *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[110]

Pada Muktamar NU ke-31 di Boyolali-Solo pada tahun 2004, dibahas tentang sistem pengambilan keputusan hukum Islam dalam bahtsul masail di lingkungan NU berupa kerangka analisis masalah,

---

[107]TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 470-471.
[108]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 914-915.
[109]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 934-937.
[110]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 937-940.

prosedur penjawaban masalah, hirarki dan sifat keputusan bahtsul masail, dan kerangka analisis tindakan. Sebagai catatan dalam Muktamar kali ini (2004), Muktamar merekomendasikan kepada PBNU untuk membentuk tim kecil yang mengkaji tentang kriteria *al-kutub al-mu'tabarah* dan menginventarisirnya serta menyusun jenjang kitab-kitab dalam *al-madzāhib al-arba'ah*, dan kemudian diwujudkan pada Munas tahun 2006.[111] Selain itu, Muktamar menolak untuk memberlakukan hermeneutika sebagai metode penafsiran terhadap teks agama (al-Qur'ān dan al-Ḥadīts). Di samping itu, para peserta Muktamar sepakat bahwa seluruh draf tentang wakaf dan pendidikan disetujui dan direkomendasikan menjadi program kerja. Dalam masalah ini, metode yang digunakan tidak jelas (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[112]

Pada Munas NU di Sukolilo Surabaya tahun 2006, dibahas tentang *fikrah nahḍiyyah*, yaitu kerangka berpikir yang didasarkan pada ajaran Aswaja, yang dijadikan landasan berpikir NU (*khittah nahḍiyyah*) untuk menentukan arah perjuangan dalam rangka perbaikan umat. Dalam hal metode berpikir ke-NU-an, NU memiliki *manhaj* Aswaja, yaitu dalam biadang teologi (akidah) mengikuti *manhaj* dan pemikiran Abū Ḥasan al-Asy'arī dan Abū Manṣūr al-Māturīdī, dalam bidang hukum Islam (fikih) bermazhab secara *qaulī* dan *manhajī* kepada salah satu mazhab yang empat (Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī, dan Ḥanbalī), dan dalam bidang tasawuf mengikuti imam al-Junayd al-Baghdādī dan Abū Ḥamid al-Ghazālī. Sementara ciri-ciri berpikir ke-NU-an (*fikrah nahḍiyyah*) adalah pola pikir moderat (*tawassuṭiyyah*), bersikap seimbang (*tawāzun*), pola pikir toleran (*tasāmuḥiyyah*), pola pikir reformatif (*iṣlāḥiyyah*), pola pikir dinamis (*taṭawwuriyyah*), dan pola pikir metodologis (*manhajiyyah*). Pembahasan masalah ini juga tidak jelas metode yang digunakan (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[113]

Dibahas pula tentang globalisasi, universalisme dan HAM dalam perspektif NU, bahwa NU tidak menafikan globalisasi dengan menyadari bahwa di samping membawa pengaruh positif, globalisasi juga membawa pengaruh negatif. Untuk menyaring budaya yang datang dari luar Islam, NU menggunakan prinsip *al-muḥāfaẓah 'alā al-qadīm al-ṣālih*

---

[111]Rekomendasi tentang kriteria *al-kutub al-mu'tabarah* direalisasikan pada Munas NU tahun 2006 di Asrama Haji Sukolilo Surabaya.

[112]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 982-985.

[113]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 992-993.

wa al-akhdz bi al-jadīd al-aṣlaḥ (melestarikan warisan budaya yang baik dan mengambil pembaruan yang lebih baik) dan prinsip *khudz mā ṣafā wa da' mā kadr* (ambillah hal baik dan tinggalkanlah hal buruk). Dalam hal universalisme, NU bersifat selektif dan kritis terhadap universalisasi nilai-nilai yang dilakukan oleh barat. Sebab dalam pandangan NU, Islam memiliki konsep universalitas tersendiri yang benar-benar mengacu kepada kemaslahatan umat sebagaimana firman Allah (al-Anbiyā': 107). NU memandang bahwa HAM merupakan hak dasar setiap manusia dan tidak ada yang boleh melanggar hak asasi setiap orang. Namun demikian, manusia dalam menggunakan hak dasarnya dibatasi oleh aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh Allah. NU juga menolak setiap upaya pentakwilan kembali *naṣ-naṣ syar'ī* yang sudah *qaṭ'ī al-dilālah* walaupun atas nama globalisasi, HAM dan universalisme. Pembahasan dalam masalah ini bercorak *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[114]

Kemudian dibahas tentang hukum *talfīq*, yaitu menggabungkan dua pendapat atau lebih dalam satu *qaḍiyyah* (satu rangkaian masalah) sehingga melahirkan pendapat baru yang tidak ada seorang imam pun berpendapat seperti itu. Pada dasarnya *talfīq* dilarang, namun diperbolehkan jika ada *masyaqqah* (kesulitan) dan tidak dalam rangka *tatabbu' al-rukhaṣ* (semata-mata mencari keringanan). Pembahasan dalam masalah ini tidak jelas metode yang digunakan (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[115]

Lalu dibahas pula tentang implementasi sistem pengambilan keputusan hukum Islam, yang pembahasannya seputar *taqrīr jamā'ī*, *ilḥāq* dan *istinbāṭ jamā'ī*.[116] Dalam masalah ini metode yang digunakan juga tidak jelas (non metode) dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[117] Kemudian dibahas tentang *al-kutub al-mu'tabarah*, mulai dari definisi, kriteria, dan kitab standar (*ummahāt al-kutub*) dari masing-masing mazhab yang empat, yang penjelasnnya telah dibahas secara mendetail pada bab III dalam disertasi ini. Pembahasan ini menggunakan metode *qaulī* dengan merujuk pada kitab dari masing-masing mazhab yang empat, dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[118]

Pada Muktamar NU ke-32 di Makasar tahun 2010, dibahas tentang format penetapan bahtsul masail terkait dengan pencantuman ayat al-

---

[114]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 994-995.

[115]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 995-996.

[116]Untuk mengetahui lebih terperinci dan lebih jelasnya, masing-masing dari metode dan teknis operasionalnya dapat dibaca pada bab IV.

[117]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 996-998.

[118]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 998-1010.

Qur'ān, al-Ḥadīts dan dalil-dalil syara' lainnya dalam setiap jawaban. Dengan ketentuan bahwa ayat al-Qur'ān, al-Ḥadīts dan dalil-dalil syara' lainnya tersebut merupakan bagian dari pendapat ulama yang terdapat dalam *al-kutub al-mu'tabarah*.[119] Sementara *muqāranah al-madzāhib* dalam mazhab empat diperlukan untuk memperoleh pendapat yang lebih sesuai (*ansab*) dengan tetap berpegang pada prinsip *'adam tatabbu' al-rukhaṣ* (tidak ada maksud mencari kemudahan) sejalan dengan Anggaran Dasar (AD) NU tentang prinsip bermazhab.[120] Metode yang digunakan dalam pembahasan ini tidak jelas coraknya (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[121]

Di tahun yang sama namun beda forum, dibahas tentang *qawā'id al-taqnīn* Nahdlatul Ulama, bahwa setiap perundang-undangan harus memenuhi aspek preventif, kuratif dan fasilitatif. NU memandang bahwa penyerapan hukum Islam oleh masyarakat Indonesia dan dalam hukum nasional berjalan secara alami karena sebagian besar masyarakat Indonesia beragama Islam. Dalam pandangan NU, penyerapan hukum Islam dalam hukum nasional akan membawa kemaslahatan bagi masyarakat Indonesia, khususnya umat Islam. Bagi NU, semua peraturan perundang-undangan harus dapat memperkuat lima tujuan diturunkannya syariat, yaitu memelihara agama (*ḥifẓ al-dīn*), memelihara jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), memelihara akal (*ḥifẓ al-'aql*), memelihara keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan memelihara harta (*ḥifẓ al-māl*). Adapun peran NU dalam proses legislasi hukum nasional adalah NU harus aktif, inisiatif dan kontributif. Selain itu, NU juga harus mengawal dan mengkritisi undang-undang atau RUU. Rumusan dalam masalah ini menggunakan metode *manhajī* dan bersifat *qānūniyyah* dengan merujuk pada dalil al-Qur'ān dan kaidah fikih.[122]

Kemudian dibahas pula tentang UU Perlindungan Kehidupan Beragama. Menurut NU, pemerintah dipandang perlu untuk membuat UU Perlindungan Kehidupan Beragama agar setiap warga negara memiliki kebebasan sepenuhnya dalam mengamalkan ajaran agamanya dan pada saat yang sama menghormati kebebasan orang lain. Atas dasar

---

[119]*Aqwāl al-Ulamā'* didahulukan baru kemudian dilengkapi dengan ayat al-Qur'ān beserta tafsirnya, hadis beserta *syarḥ*-nya, dan dalil-dalil *syara'* lainnya.

[120]PembaḤasan ini dibahas secara terperinci pada sub bab pergeseran kea rah *manhajī* pada bab IV dari disertasi ini.

[121]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1014-1015.

[122]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1154-1162.

itu, maka konsep kebebasan hendaknya dibatasi apabila telah berkenaan dengan pola hubungan antar sesama WNI. Kebebasan mutlak tidak dikenal dalam kebudayaan bangsa Indonesia. Ada beberapa muatan yang perlu diatur dalam RUU ini, antara lain mulai dari pengertiannya, tujuannya, hubungan agama dengan negara, dan lain sebagainya. Rumusan dalam masalah ini menggunakan metode *manhajī* dan bersifat *qānūniyyah* dengan merujuk pada dalil al-Qur'ān surah Ali Imran ayat 85, al-Baqarah ayat 256, al-Mumtahanah ayat 8 dan al-Kāfirūn ayat 6.[123]

Pada Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015, dibahas tentang metode *istinbāṭ al-ahkām* dalam NU dengan membahas metode *bayānī* melalui analis lafal, analisis makna, dan kajian *dalālah*. Sementara dalam metode *qiyāsī*, dibahas tentang pengertian *qiyās*, rukun dan syaratnya, macam-macam dan mekanismenya. Adapun dalam metode *istiṣlāḥī* atau *maqāṣidī*, dibahas tentang *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, dan *'urf*, yang kesemuanya akan dibahas secara mendetail pada bab VI. Metode yang digunakan dalam pembahasan ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[124]

Dibahas pula tentang *khaṣā'iṣ ahlus-sunnah wal-jamā'ah al-nahḍiyyah*, berupa *tawassuṭ* (moderat), *ta'ādul* (lurus) dan *tawāzun* (seimbang). Ketiga ungkapan ini dapat disatukan menjadi *wasaṭiyyah* (moderasi), yang memiliki beberapa pengertian sebagai berikut: (1) keadilan di antara dua kezaliman atau kebenaran di antara dua kebatilan; (2) pemaduan antara dua hal yang berbeda atau berlawanan; dan (3) realistis (*wāqi'iyyah*). Metode yang digunakan dalam pembahasan ini bercorak *manhajī* dengan didominasi oleh dalil al-Qur'ān dan al-Sunnah, dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[125] Dalam forum *qānūniyyah*, dibahas tentang perlindungan umat beragama melalui UU, dengan mengusulkan kembali muatan dan ruang lingkup RUU PUB sebagaimana yang telah diusulkan pada Muktamar NU ke-32 di Makasar.[126] Dalam merespon masalah ini, metode yang digunakan bercorak *manhajī* karena didominasi oleh al-Qur'ān, al-Sunnah dan kaidah fikih, dan bersifat *qānūniyyah*.

Pada Munas NU di Nusa Tenggara Barat tahun 2017, dibahas tentang konsep fikih penyandang disabilitas, bahwa Islam tidak

---

[123]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1162-1165.
[124]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1078-1093.
[125]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1093-1113.
[126]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1222-1223.

memandang negatif penyandang disabilitas. Bahkan dalam Islam, orang-orang dengan sejumlah keterbatasan itu dinilai sebagai sumber kekuatan. Terlebih mereka menyandang disabilitas bukan atas kehendaknya, melainkan sebagai karunia Allah. Rumusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat para ulama.[127] Di forum yang sama, dibahas tentang prosedur *taqrīr jamā'ī* dan *ilḥāq* di lingkungan NU. Konsep *taqrīr jamā'ī* dianalogikan pada konsep tarjih, sementara *ilḥāq* dianalogikan pada konsep *takhrīj* atau *qiyās*.[128] Oleh karena itu, pembahasan ini bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *mauḍū'iyyah*. Dua metode ini akan dibahas secara terperinci pada bab VI sebagai bagian dari metode bermazhab dalam NU.

Kemudian pada Munas NU tahun 2019, dibahas tentang Islam Nusantara yang lebih banyak bergerak pada aspek fikih dakwah, yaitu bagaimana Islam didakwahkan bukan bagaimana meng-*istinbāṭ*-kan hukum dari al-Qur'ān dan al-Sunnah. Dengan perkataan lain, Islam Nusantara tak banyak masuk pada wilayah *takhrīj al-manāṭ* melainkan pada wilayah *taḥqīq al-manāṭ*. Dalam konteks itu, berlaku kaidah fikih, *"Taghayyur al-aḥkām bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-aḥwāl wa al-'ādāt"*, perubahan hukum mengikuti perubahan situasi, kondisi, dan tradisi. Dengan demikian, jelas bahwa Islam Nusantara tak memasuki wilayah ibadah *maḥḍah* dan wilayah akidah. Pembahasan ini bercorak *ilḥāqī* dengan menganalogikan pada prinsip *'urf*,[129] dan bersifat

---

[127]Lihat: Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat 2017, h. 38-49.

[128]Lihat: Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat 2017, h. 73-82.

[129]Tentang *'urf* atau tradisi, Abdul Wahhāb Khallāf membuat pernyataan dengan mengutip pendapat ulama: "*al-'adat syarī'ah muhakkamah*", adat adalah syariat yang dijadikan hukum, dan adat kebiasaan (*'urf*) dalam syara' harus dipertimbangkan. Imam Mālik membangun banyak hukum dengan bertumpu pada perilaku penduduk Madinah. Imam Abū Ḥanīfah dan para ulama pendukungnya berbeda pendapat dalam soal hukum yang diakibatkan perbedaan adat kebiasaan mereka. Setelah berdiam diri di Mesir, Imam Syāfi'ī mengubah sebagian pendapat hukumnya yang ditetapkan ketika dia berada Baghdad. Ini karena perbedaan tradisi (dua negeri itu). Karena itu, ia mempunyai dua pandangan hukum, yang lama (*qaul qadīm*) dan yang baru (*qaul jadīd*). Dan dalam fikih Ḥanafī, banyak hukum yang didasarkan pada adat kebiasaan…Karena itu, ada ungkapan-ungkapan populer, "*al-Ma'rūf 'urfan ka al-masyrūṭ syarṭan*", yang baik menurut adat kebiasaan adalah sama nilainya dengan syarat yang harus dipenuhi; "al-Tsābit bi al-'urf ka al-tsābit bi al-naṣ", apa yang ditetapkan oleh tradisi, sama nilainya dengan apa yang ditetapkan berdasarkan naṣ (al-Qur'ān atau al-Ḥadīts). Lihat: Abdul Wahhāb Khallāf, *'Ilm*

mauḍū'iyyah.[130] Untuk lebih jelasnya, lihat tabel nomor 5.7.

Tabel 5.7
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya di Bidang Aliran atau Mazhab

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	3	15,79 %	*Wāqi'iyyah*	-	-
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-		*Mauḍū'iyyah*	16	84,2 %
3	*Ilḥāq*	2	10,53 %	*Qānūniyyah*	3	15,8 %
4	*Manhajī*	7	36,84 %			
5	Non Metode	7	36,84 %			
Jumlah		**19**	**100 %**	**Jumlah**	**19**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang *Siyāsah* (Politik)

Pada Muktamar NU ke-29 di Cipasung tahun 1994, dibahas tentang pandangan dan tanggungjawab NU terhadap kehidupan kebangsaan dan kenegaraan, yang poin-poin pembahasannya antara lain tentang universalitas Islam sebagai landasan pembentukan wawasan kebangsaan, keterlibatan NU dalam pembentukan kebangsaan Indonesia, wawasan kebangsaan dan kenegaraan dalam pandangan NU, wawasan NU tentang pluralitas bangsa, pandangan NU tentang dasar negara pancasila, dan tanggung jawab NU terhadap kehidupan berbangsa di masa mendatang. Pembahasan masalah ini bercorak *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* karena pijakan yang digunakan didominasi oleh dalil al-Qur'ān.[131]

Demikian juga dibahas tentang pandangan NU mengenai kepentingan umum (*maṣlahah 'āmmah*) dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara, yang pembahasannya seputar keadaan dan masalah, pengertian dan ruang lingkup, prinsip-prinsip kepentingan umum dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Pembahasan masalah ini juga bercorak *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* karena didominasi oleh dalil al-Qur'ān dan kaidah fikih.[132]

Kemudian pada Munas NU di Nusa Tenggara Barat tahun 1997, dibahas tentang *naṣbul imām* dan demokrasi. Dalam wacana paham Aswaja, membangun negara atau *imāmah* adalah wajib syar'ī. Negara

Uṣūl al-Fiqh, (Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah, 1968), h. 90.

[130]Hasil bahtsul masail Munas & konbes Nahdlatul Ulama, tahun 2019 di Ponpes Miftahul Huda al-Azhar, Citangkolo Banjar.

[131]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 885-894.

[132]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 895-900.

dimaksud harus dibangun di atas nilai-nilai luhur keislaman yang antara lain meliputi keadilan (*al-'adālah*), kejujuran (*al-amānah*), dan kebersamaan (*al-syūrā*). Untuk merealisasikan nilai-nilai luhur tersebut, diperlukan adanya pemerintahan yang demokratik, bersih dan berwibawa, yaitu dengan adanya kesadaran dan keinginan yang kuat dari rakyat untuk bersama-sama melahirkannya. Negara yang demokratik yang merupakan perwujudan *syūrā* dalam Islam menurut para pemimpinnya bukan saja bersedia untuk dikontrol, tetapi menyadari sepenuhnya, bahwa kontrol sosial merupakan kebutuhan kepemimpinan yang memberi kekuatan moral untuk meringankan beban dalam mewujudkan pemerintahan yang adil, bersih dan berwibawa.

Oleh karena itu, Munas mengamanatkan kepada PBNU untuk rumusan yang substansial ini supaya dituangkan dalam rumusan-rumusan yang utuh, dan terus mengupayakan pengembangan studi fikih siyāsah ala *ahlus-sunnah wal-jamā'ah*. Pembahasan masalah ini juga bercorak *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip firman Allah surah al-Aḥzāb ayat 72, al-Nisā' ayat 58 dan 59, dan diperkuat dengan dalil hadis-hadis Nabi Saw.[133]

Pada Muktamar NU ke-30 di PP. Lirboyo tahun 1999, dibahas tentang anggota DPR/MPR beragama non Islam, yaitu orang Islam yang menguasakan urusan kenegaraan kepada non muslim. Muktamar memutuskan bahwa, orang Islam tidak boleh menguasakan urusan kenegaraan kepada non muslim kecuali dalam keadaan darurat. Keadaan darurat misalnya dalam bidang-bidang yang tidak dapat ditangani sendiri oleh orang Islam secara langsung atau tidak langsung karena faktor kemampuan, dalam bidang-bidang yang ada orang Islam berkemampuan untuk menangani, tetapi terdapat indikasi kuat bahwa yang bersangkutan khianat, dan sepanjang penguasaan urusan kenegaraan kepada non muslim itu nyata membawa manfaat. Sebagai catatan, orang non muslim yang dimaksud berasal dari kalangan *ahl al-dzimmah* dan harus ada mekanisme control yang efektif.[134] Walaupun keputusan masalah ini mengutip dalil al-Qur'ān surah al-Nisā' ayat 141, namun karena rujukan dalilnya didominasi oleh rujukan kitab-kitab ulama, maka metode yang digunakan dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Dalam forum yang berbeda, dibahas tentang respon Islam

---

[133]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 911-912.
[134]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 553-583.

terhadap demokrasi. Menurut NU, demokrasi merupakan tatanan yang mengatur hubungan antara negara dan rakyat yang didasarkan atas nilai-nilai universal yaitu persamaan, kebebasan dan pluralisme. Dilihat dari prinsip bahwa hubungan antara negara dan rakyat didasarkan atas kontrak sosial dengan rakyat yang berhak membentuk pemerintahan, maka demokrasi sebenarnya sejalan dengan ajaran Islam yang memandang pemerintah sebagai amanah dan penegak keadilan. Oleh karena itu, pemerintahan harus dilaksanakan dengan sebaik-baiknya menerapkan dasar-dasar *al-syūrā* (musyawarah), *al-musāwāt* (kesetaraan/*equality*), *al-'adālah* (keadilan/*justice*), dan *al-hurriyah* (kebebasan/*freedom*). Pembahasan masalah ini juga bercorak *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip dalil al-Qur'ān dan hadis.[135]

Pada Munas NU di asrama Haji Pondok Gede Jakarta tahun 2002, dibahas tentang *money politic* dan hibah kepada pejabat. Menurut Munas, *money politic* sebagai pemberian (berupa uang atau denda lainnya) untuk mempengaruhi dan atau menyelewengkan keputusan yang adil dan obyektif, maka hal itu merupakan suap (*risywah*) yang dilaknat oleh Allah, baik yang memberi (*rāsyī*), menerima (*murtasyī*), maupun yang menjadi perantara (*rā'isy*). Oleh karena itu, status uang atau benda hibah/hadiah diambil alih oleh negara untuk kemaslahatan rakyat. Terkait dengan hibah yang diterima oleh pejabat, karena di samping terkait dengan sumpah jabatan yang diucapkan, maka dapat mengandung makna suap dan dapat bermakna korupsi. Namun dalam hal hibah atau hadiah yang diberikan oleh orang yang sebelumnya sudah biasa memberi dan jumlahnya pun tidak lebih besar dari biasanya, maka hukumnya boleh.[136] Pembahasan masalah ini juga bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat para ulama.[137]

Dibahas pula tentang melawan kezaliman dengan pengorbanan jiwa. Menurut Munas, bunuh diri dalam Islam adalah diharamkan oleh agama dan termasuk dosa besar. Akan tetapi tindakan pengorbanan jiwa sampai mati dalam melawan kezaliman, maka dapat dibenarkan bahkan dapat merupakan *syahādah* jika: (a) diniatkan benar-benar hanya untuk melindungi atau memperjuangkan hak-hak dasar (*al-ḍarūriyyāt al-*

---

[135]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 932-934.

[136]Kitab yang menjadi rujukan adalah Fatāwā al-Subkī karya 'Alī bin Abdul Kāfī al-Subkī, *Radd al-Muhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār* karya Ibn 'Ābidīn, *al-Mughnī* karya Ibn Qudāmah, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī, *Īḍāḥ al-Aḥkām li Mā Ya'khudz al-'Ummāl wa al-Ḥukkām* karya Ibn Ḥajar al-Haytamī.

[137]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 829-835.

khams) yang sah, bukan untuk maksud mencelakakan diri; (b) diyakini tidak tersedia cara lain yang lebih efektif dan lebih ringan resikonya; (c) mengambil sasaran pihak-pihak yang diyakini menjadi otak dan pelaku kezaliman itu sendiri. Keputusan masalah ini juga bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip pendapat para ulama.[138]

Pada Muktamar NU ke-32 di Makasar tahun 2010, dibahas tentang relevansi *qānūn waḍ'ī* (hukum positif dan hukum syar'ī). Menurut Muktamar, posisi hukum positif di hadapan hukum syar'ī terdapat beberapa kemungkinan: (a) hukum positif menetapkan sesuatu yang tidak diperoleh pentunjuk *naṣ* al-Qur'ān secara eksplisit, bahkan kadang-kadang sengaja didiamkan oleh syāri', dan itu menyiratkan kreasi mengatur *maskūt 'anhu* (perkara yang tidak diatur oleh syara') oleh umat Islam, maka hukum positif seperti ini dapat diterima dan diikuti, sesuai dengan penegasan Utsmān bin 'Affān; (b) hukum positif menetapkan sesuatu yang bertentangan dengan hukum syar'ī, maka dalam posisi ini harus ditolak; (c) apabila hukum positif menetapkan dan menganjurkan sesuatu yang tidak bertentangan dengan hukum syar'ī, atau hukum positif menetapkan sesuatu yang ditetapkan hukum syar'ī baik dalam perkara wajib maupun dalam perkara *mandūb*, maka wajib ditaati. Sedangkan bila menetapkan sesuatu yang mubah, apabila bermanfaat bagi kepentingan umum, maka juga wajib ditaati. Tetapi apabila tidak bermanfaat untuk umum, maka tidak wajib ditaati. *'Ibārah* yang dijadikan dalil antara lain adalah kitab *Nihāyah al-Zayn Syarh Qurrah al-'Ayn*.[139] Oleh karena itu, metode yang digunakan dalam menyelesaikan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah*.

Dalam forum *qānūniyyah*, dibahas tentang UU Nomor 40 tahun 2004 perihal Sistem Jaminan Sosial Nasional (SJSN), yang menghasilkan bebarapa usulan di antaranya perlunya kriteria miskin dan yang berhak mendapatkan jaminan sosial yang jelas, perlunya aturan kerja sama antar instansi terkait data penduduk dan tingkat sosialnya, perlunya koordinasi penanganan SJSN dan pembentukan badan penyelenggara di tingkat daerah, perlunya pelaksanaan UU SJSN secara konsisten, dan harmonisasi seluruh peraturan dan perundangan terkait. Rumusan

---

[138]Dasar pengambilan hukum adalah kitab al *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī, *Tafsir al-Rāzī* karya Muhammad bin Umar al-Fakhr al-Razi, *Rūh al-Ma'āni fī al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Mahmūd al-Alūsī, dan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Katsīr. Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 835-842.

[139]Muhammad Nawawī bin Umar al-Jāwī, *Nihāyah al-Zayn Syarḥ Qurrah al-'Ayn*, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th), h. 112. Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 910-914.

dalam masalah ini tidak menggunakan metode (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *qānūniyyah*.[140]

Kemudian dibahas pula tentang UU Nomor 32 tahun 2004 bidang politik, yang melahirkan usulan antara lain pelaksanaan pemilihan kepala daerah secara langsung oleh rakyat perlu diperbaiki sistem dan aturan pelaksanaannya, pemilihan wakil kepala daerah tidak satu paket dengan pemilihan kepala daerah, penghentian (*moratorium*) pemekaran wilayah, perlu direncanakan penyelenggaraan pemilu dengan memisahkan pelaksanaan pemilu nasional dan pemilu lokal, paket UU bidang politik perlu direvisi untuk mewujudkan sistem pemilu yang lebih demokratis, efektif dan lebih mudah, dan lain sebagainya. Rumusan dalam masalah ini tidak menggunakan metode (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan juga bersifat *qānūniyyah*.[141]

Pada Munas NU di PP. Khas Kempek Cirebon tahun 2012, dibahas tentang hukum pengelolaan kekayaan negara yang lebih menguntungkan investor, hukum mematok keuntungan saham usaha milik negara dan keharusan pemerintah memberikan subsidi untuk memenuhi keuntungan yang telah dipatok, dan hukum wajibnya pejabat mengganti kerugian negara akibat kesalahan pengelolaan dan akibat pemberian subsidi untuk memenuhi keuntungan yang telah dipatok. Menurut Munas, pengelolaan kekayaan negara yang lebih banyak menguntungkan investor adalah haram dan tidak sah, karena pengelolaan tersebut merugikan negara dan rakyat. Adapun pematokan keuntungan saham pada usaha miliki negara adalah haram dan tidak sah karena menyalahi prinsip *syirkah*. Walaupun keputusan masalah ini mengutip dalil al-Qur'ān surah Ṣād ayat 24 dan hadis riwayat al-Bayhaqī, namun karena rujukan dalilnya didominasi oleh rujukan kitab-kitab ulama, maka metode yang digunakan dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[142]

Dibahas pula tentang hukum bagi pemerintah dalam meningkatkan kesejahteraan hidup rakyat terutama rakyat miskin, hukum bagi pemerintah melakukan pemerataan ekonomi untuk meningkatkan kesejahteraan hidup rakyat, dan hukum bagi pemerintah yang mengabaikan, mengurangi, dan mengalihkan hak-hak rakyat miskin. Jawaban Munas adalah, pemerintah wajib dan harus

---

[140]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1165-1168.
[141]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1172-1176.
[142]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 746-753.

bertanggung jawab meningkatkan kesejahteraan hidup rakyat terutama rakyat miskin karena hal tersebut merupakan tujuan utama dari penyelenggaraan pemerintahan. Walaupun keputusan masalah ini mengutip dalil al-Qur'ān surah al-Ḥasyr ayat 7 dan al-Anfāl aya 27, serta hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim, namun karena rujukan dalilnya didominasi oleh rujukan kitab-kitab ulama, maka metode yang digunakan dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[143]

Kemudian dibahas tentang *risywah* politik, yaitu: (1) hukum pemberian kepada calon pemilih dengan alasan transport, ongkos kerja, kompensasi meninggalkan kerja yang dimaksudkan agar penerima memilih calon tertentu adalah tidak sah dan termasuk kategori *risywah* (suap); (2) hukum pemberian zakat atau sedekah yang dimaksudkan agar penerima memilih calon tertentu, juga tidak sah dan termasuk *risywah*. Namun jika pemberian zakat atau sedekah itu dimaksudkan untuk membayar zakat atau memberi sedekah, dan sekaligus dimaksudkan agar penerima memilih calon tertentu, maka zakat atau sedekah tersebut sah, tetapi pahalanya tidak sempurna; (3) hukum menerima pemberian yang dimaksudkan untuk *risywah* oleh pemberi, tetapi tidak secara lisan, adalah haram bila penerima mengetahui maksud pemberian itu dimaksudkan untuk *risywah*. Namun apabila penerima tidak mengetahuinya, maka hukumnya mubah. Tetapi apabila pada suatu saat mengetahui, bahwa pemberian itu dimaksudkan untuk *risywah*, maka penerima wajib mengembalikannya; dan (4) hukum memilih calon sesuai maksud diberikannya *risywah* karena pemberian *risywah* adalah haram sebagaimana keharaman *risywah*. Tetapi jika memilihnya semata-mata karena ia merupakan calon yang memenuhi syarat untuk dipilih, maka hukum memilihnya mubah (boleh), bahkan wajib memilihnya bila ia merupakan calon satu-satunya yang terbaik dan terpenuhi syarat. Sedangkan menerima *risywah* tetap haram. Walaupun keputusan masalah ini mengutip dalil al-Qur'ān surah al-Baqarah ayat 188 dan hadis riwayat al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud, Ibn Mājah dan Aḥmad, namun karena rujukan dalilnya didominasi oleh rujukan kitab-kitab ulama, maka metode yang digunakan dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[144]

Lalu dibahas pula tentang hukum keharaman mencalonkan diri untuk menduduki suatu jabatan, bagi orang yang terbukti telah gagal dalam melaksanakan tugas-tugas jabatan sebelumnya, terbukti sering

---

[143]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 756-762.
[144]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 771-778.

mengabaikan kepentingan rakyat, terbukti sering menjadikan jabatan untuk kepentingan pribadi, dan terbukti sering melakukan korupsi, dan juga tidak boleh (haram) mencalonkan, mendukung dan/atau memilih orang sebagai mana calon tersebut. Hukum keharaman tersebut karena menjadi bukti bahwa calon tersebut tidak memiliki keahlian, tidak jujur, tidak terpercaya dan lebih cenderung khianat. Jawaban ini secara prinsip sudah tertuang dalam firman Allah surah al-Mu'minūn ayat 8 dan al-Ma'ārij ayat 32, dan beberapa dalil hadis, namun dalil yang menjawab secara eksplisit dan terperinci adalah *aqwāl al-'ulamā'* seperti dalam kitab *Rauḍah al-Ṭālibīn* dan *Is'ād al-Rafīq*, maka keputusan dalam masalah ini dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[145]

Kemudian dibahas tentang negara Pancasila dalam perspektif Islam, bahwa tujuan negara adalah terwujudnya kemaslahatan rakyat. Untuk itu, setiap kebijakan pemerintah terhadap rakyatnya wajib mengacu kepada kemaslahatan, sesuai dengan kaidah fikih, "*Taṣarruf al-imām ālā al-ra'iyyah manūṭun bi al-maṣlahah*" kebijakan pemimpin terhadap rakyatnya harus berpijak pada kemaslahatan. Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) adalah hasil kesepakatan bangsa (*mu'āhadah waṭaniyyah*) dengan Pancasila sebagai dasar negara, sebagaimana sabda Nabi, "*al-Muslimūna 'alā syurūṭihim*", kaum muslimin itu berdasarkan pada kesepakatan mereka. Oleh karena itu, meskipun Indonesia bukanlah negara Islam (*dawlah Islāmiyyah*), akan tetapi sah menurut pandangan Islam. Demikian pula Pancasila sebagai dasar negara, walaupun bukan merupakan syariat atau agama, namun ia tidak bertentangan, bahkan selaras dengan Islam. Jawaban dalam masalah ini bercorak *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan merujuk pada dalil hadis dan kaidah fikih.[146]

Dibahas pula tentang pemilukada dalam perspektif Islam. Dalam pembacaan *musyāwirīn*, pendidikan politik yang diberikan kepada rakyat melalui pemilukada bukanlah pendidikan politik yang sehat, melainkan pendidikan politik yang buruk, antara lain berupa merebaknya *money politics*. Dalam menjawab masalah ini, forum merujuk pada beberapa kaidah fikih sehingg jawaban dalam masalah ini dikategorikan bercorak *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[147]

---

[145]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 778-785.
[146]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1066-1067.
[147]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1067-1068.

Pada Munas NU di PBNU Jakarta tahun 2014, dibahas tentang khilafah dalam pandangan NU. Menurutnya, khilafah sebagai salah satu sistem pemerintahan adalah fakta sejarah yang pernah dipraktikkan oleh *al-khulafā al-rāsyidūn*. Ia merupakan model yang sangat sesuai ketika kehidupan manusia belum berada di bawah naungan negara-negara bangsa (*nation states*). Namun dalam kondisi umat manusia berada di bawah *nation states*, maka sistem khilafah kehilangan relevansinya. Bahkan membangkitkan kembali ide khilafah pada masa sekarang ini adalah sebuah utopia. Sementara NKRI merupakan hasil perjanjian luhur kebangsaan di antara anak bangsa pendiri negeri ini. NKRI dibentuk guna mewadahi segenap elemen bangsa yang sangat majemuk dalam hal suku, bahasa, budaya dan agama. Oleh karena itu, setiap upaya munculnya gerakan-gerakan yang mengancam keutuhan NKRI wajib ditangkal. Jawaban dalam masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan mengutip berbagai pandangan para ulama.[148]

Pada Muktamar NU di Jombang tahun 2015, dibahas tentang status janji yang disampaikan oleh pemimpin pada saat pencalonan untuk menjadi pejabat publik, baik eksekutif, legislatif, maupun yudikatif yang dalam istilah fikih ada yang masuk kategori *al-wa'du* (memberi harapan baik), dan ada yang masuk kategori *al-'ahdu* (komitmen). Adapun hukumnya dapat diperinci sebagai berikut: *Pertama*, apabila janji tersebut berkaitan dengan tugas jabatannya sebagai pemimpin rakyat, baik yang berkaitan dengan program maupun pengalokasian dana, sedangkan ia menduga kuat bakal mampu merealisasikannya, maka hukumnya adalah boleh (mubah). Sebaliknya, jika ia menduga kuat tidak akan mampu untuk merealisasikannya, maka hukumnya tidak boleh (haram). *Kedua*, jika yang dijanjikan tersebut dari dana pribadi dan diberikan sebagai imbalan agar ia dipilih, maka hukumnya haram karena masuk dalam kategori janji *risywah*. Sementara hukum mengingkari janji-janji tersebut adalah apabila sesuai dengan ketentuan tugasnya dan tidak menyalahi, maka janji tersebut wajib ditepati. Oleh karena itu, pemimpin yang tidak menepati janji harus diingatkan, meskipun selama menjadi pemimpin yang sah tetap harus ditaati. Keputusan dalam masalah ini dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* karena didominasi oleh pendapat para ulama.[149]

---

[148]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1072-1074.
[149]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 814-827.

Dibahas pula tentang hukum pemakzulan (pemberhentian) pemimpin, yaitu: *Pertama*, sebab-sebab pemimpin boleh diberhentikan. Menurut mayoritas ulama, tidak ada penyebab yang menjadikan pemimpin boleh diberhentikan kecuali jika nyata-nyata melanggar konstitusi. *Kedua*, proses tahapan pemberhentian jika seorang pemimpin telah melakukan hal-hal yang menyebabkan ia dapat diberhentikan, yaitu apabila telah terbukti dan ditetapkan secara hukum, maka pemimpin boleh dimakzulkan dengan cara: (a) direkomendasikan untuk mengundurkan diri; (b) apabila tidak mengundurkan diri dan juga tidak mau bertaubat, maka dapat dimakzulkan dengan aturan yang konstitusional selama tidak menimbulkan mudarat yang lebih besar; dan (c) apabila pemimpin telah terbukti secara hukum melakukan hal-hal yang menyebabkan dapat diberhentikan, maka proses tahapan pemberhentiannya sesuai dengan tahapan konstitusi yang ada. Metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk pada kitab *Rauḍah al-Ṭālibīn* dan *Syarḥ al-Nawawī 'alā Ṣaḥīḥ Muslim*.[150]

Kemudian dibahas pula tentang penyelenggaraan pemilu kepala daerah yang murah dan berkualitas, yang melahirkan rekomendasi bahwa untuk mencapai tujuan efisiensi penyelenggaraan pemilu, maka diperlukan penataan jadwal pemilu dan pembiayaan penyelenggaraan semua jenis pemilu. Muktamar meminta kepada semua pihak yang terlibat dalam pilkada serentak (pemerintah, KPU, Bawaslu, partai politik, pasangan calon beserta tim suksesnya, pemantau dan pemilih) untuk mematuhi segala ketentuan peraturan perundang-undangan dalam kegiatan pilkada. Muktamar juga meminta kepada jajaran struktural NU dari pusat sampai bawah untuk tidak melibatkan secara struktural dan formal dalam kegiatan pilkada di daerah. Keterlibatan orang perorang jajaran pengurus NU sifatnya personal, dan tidak mewakili institusi NU. Rumusan dalam masalah ini menggunakan metode *manhajī* dan bersifat *qānūniyyah* dengan didominasi oleh dalil al-Qur'ān dan kaidah fikih.[151]

Pada Munas NU di Nusa Tenggara Barat tahun 2017, dibahas tentang telaah RUU KUHP yang menghasilkan rekomendasi antara lain: (a) proses pengambilan putusan dalam perkara pidana harus

---

[150]al-Nawawī, *Rauḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn*, vol. 10, (Bairūt: al-Maktabah al-Islami, 1405 H.), h. 48-49, dan *Syarḥ al-Nawawī 'alā Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 13, h. 226-229. Lihat: *Ahkām al-Fuqahā' ...*, h. 851-858.

[151]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'...*, h. 1233-1242.

memperluas pengertian asas legalitas dengan mengakui norma yang berlaku di masyarakat; (b) RUU KUHP harus mengakui dan mengakomodasi norma hukum yang hidup dalam masyrakat (*living law*); (c) RUU KUHP mengubah tujuan pemidanaan yang awalnya hanya untuk pembalasan kepada pelaku (teori retrebutif) menjadi tujuan pemidanaan restoratif. Oleh karena itu, NU mendukung perubahan pengertian tindak pidana zina menjadi sejalan dengan hukum Islam. NU mendukung pemberlakuan hukuman mati sebagai sanksi maksimal, dan mendukung segera disahkannya RUU KUHP setelah menerima masukan dari berbagai pihak. Metode yang digunakan dalam merumuskan masalah ini bercorak *manhajī* dan bersifat *qānūniyyah*.[152]

Pada Munas NU di Citangkolo Banjar tahun 2019, dibahas tentang kewenangan kepada aparatur pemerintah untuk mengatur dan menertibkan warga dalam pelaksanaan ritual-ritual agama adalah sebatas ritual-ritual yang bersifat *ẓāhir* (bukan privat) dan diikuti orang banyak, serta berkaitan dengan prinsip-prinsip agama yang disepakati ulama (*mujma‘ alayh*), bukan yang dipertentangkan, kecuali yang menyangkut ketertiban umum dan keamanan negara.[153] Keputusan dalam masalah ini dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi‘iyyah* karena didominasi oleh pendapat para ulama.[154]

Dibahas pula tentang negara, kewarganegaraan dan hukum negara, bahwa pembahasan mengenai konsep negara bangsa masuk dalam kategori fikih *siyāsah*, yang merupakan bagian dari kajian fikih muamalat, maka dalam hal muamalat berlaku kaidah *al-aṣlu fi al-mu‘āmalah al-ibāhah*, sehingga selama tidak ada dalil yang melarang maka dianggap sah. Adapun status non muslim dalam negara bangsa adalah warga negara (*muwāṭin*/non muslim *silmī*) yang memiliki hak dan kewajiban yang setara dengan warga negara yang lain. Mereka tidak masuk dalam kategori-kategori kafir yang ada dalam fikih klasik, yakni *mu‘āhad*, *musta’man*, *dzimmī*, dan *harbī*. Metode yang digunakan dalam menyelesaikan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *mauḍū‘iyyah*.[155] Untuk lebih jelasnya, lihat tabel nomor 5.8.

---

[152]Lihat: Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat 2017, h. 104-120.

[153]Lihat: Hasil bahtsul masail Munas & Konbes Nahdlatul Ulama, tahun 2019 di Ponpes Miftahul Huda al-Azhar, Citangkolo Banjar.

[154]Lihat: Hasil bahtsul masail Munas & konbes Nahdlatul Ulama, 2019 di Ponpes Miftahul Huda al-Azhar, Citangkolo Banjar.

[155]Lihat: Hasil bahtsul masail Munas & Konbes Nahdlatul Ulama, tahun 2019 di Ponpes Miftahul Huda al-Azhar, Citangkolo Banjar.

Tabel 5.8
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya
di Bidang *Siyāsah* (Politik)

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	13	56,5 %	*Wāqi'iyyah*	8	34,8 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-		*Mauḍū'iyyah*	11	47,8 %
3	*Ilḥāq*	-		*Qānūniyyah*	4	17,4 %
4	*Manhajī*	8	34,8 %			
5	Non Metode	2	8,7 %			
Jumlah		**23**	**100 %**	**Jumlah**	23	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Gender (Perempuan)

Pada Muktamar NU ke-29 di Cipasung Tasikmalaya tahun 1994, dibahas tentang hukum mempekerjakan wanita pada malam hari di luar rumah. Muktamar memutuskan bahwa hukumnya adalah haram, kecuali aman dari fitnah dan mendapatkan izin dari suami dan atau wali, maka hukumnya boleh. Apabila diduga terjadi fitnah, maka hukumnya adalah haram dan dosa. Sementara apabila takut terjadi fitnah, maka hukumnya makruh. Keputusan masalah ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan merujuk berbagai kitab rujukan.[156]

Kemudian pada Munas NU di Nusa Tenggara Barat tahun 1997, dibahas tentang kedudukan wanita dalam Islam. Dalam Islam, wanita mendapat tempat yang mulia. Islam memberikan hak yang sama kepada wanita sebagaimana laki-laki, untuk memberikan pengabdian yang sama kepada agama, nusa, bangsa dan negara. Pembahasan masalah ini bercorak *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan merujuk pada firman Allah surah al-Mu'minūn ayat 40, Ali Imran ayat 195, al-Nahl ayat 97, al-Ahzab ayat 35, al-Taubah ayat 71, dan al-Syura ayat 49, serta diperkuat dengan dalil hadis-hadis Nabi Saw.[157]

Pada Muktamar NU ke-30 di PP. Lirboyo Kediri tahun 1999, dibahas tentang Islam dan kesetaraan gender yang melahirkan tiga pandangan: (1) menafsirkan ulang beberapa *nuktah* dalam pemahaman keagamaan; (2) melihat kembali secara kritis paham-paham kebudayaan yang bias laki-laki; dan (3) merombak praktik-praktik politik yang mendiskriminasi perempuan. Pembahasan masalah ini menggunakan metode *manhajī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan merujuk pada dalil firman Allah surah al-Nisa' ayat 34 dan hadis Nabi

---

[156]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 501-504.
[157]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 911-920.

yang menjelaskan bahwa tidak akan beruntung suatu kaum yang memasrahkan urusannya kepada perempuan.[158] Kemudian pada Muktamar ke-32 di Makasar tahun 2010, dibahas hukum khitan perempuan, bahwa ulama berbeda pendapat di dalam menghukuminya, ada yang mengatakan sunnah, ada yang mengatakan mubah dan ada juga yang mengatakan wajib.[159] Jawaban masalah ini bersifat *mauḍū'iyyah* dengan menggunakan metode *qaulī*.[160]

Pada Munas NU di Citangkolo Banjar tahun 2019 dibahas tentang RUU Penghapusan Kekerasan Seksual yang menghasilkan rekomendasi bahwa: (a) mendukung diterbitkannya RUU Penghapusan Kekerasan Seksual, dengan perubahan judul menjadi RUU Pencegahan Kekerasan Seksual; (b) mendorong adanya pendalaman kembali terhadap 15 jenis kekerasan seksual sebagaimana diatur di dalam fikih; (c) melarang publikasi pada korban kekerasan seksual; dan (d) perlunya ada harmonisasi RUU PKS dengan undang-undang terkait lainnya (seperti UU PKDRT, UU Pornografi, KUHP, UU Perlindungan anak, dan UU Tindak Pidana Perdagangan Orang). Pembahasan dalam masalah ini bercorak *manhajī* dan bersifat *qānūniyyah* dengan mengutip ayat-ayat al-Qur'ān dan hadis-nadis Nabi.[161] Lihat tabel nomor 5.9.

Tabel 5.9
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya di Bidang Gender (Perempuan)

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	2	40 %	*Wāqi'iyyah*	1	20 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-	-	*Mauḍū'iyyah*	3	60 %
3	*Ilḥāq*	-	-	*Qānūniyyah*	1	20 %
4	*Manhajī*	3	60 %			
5	Non Metode	-	-			
Jumlah		**5**	**100 %**	**Jumlah**	**5**	**100 %**

[158]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 940-943.

[159]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1014-1064.

[160]Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989), h. 417-418.

[161]Lihat: Hasil Bahtsul Masail Munas & Konbes Nahdlatul Ulama, 27 Februari – 01 Maret 2019 di Ponpes Miftahul Huda al-Azhar, Citangkolo Banjar.

Keputusan Hukum di Bidang Adat, Etika & Pendidikan

Pada Munas NU di Ponpes Qomarul Huda Nusa Tenggara Barat tahun 1997, dibahas tentang hukum mencetak dan menerbitkan karya tulis orang lain. Menurut Munas, hak cipta dilindungi oleh hukum Islam sebagai hak milik dan dapat menjadi *tirkah* bagi ahli warisnya, sebagaimana keputusan Muktamar NU ke-28 di krapyak Yogyakarta tahun 1989. Oleh karena itu, mencetak dan menerbitkan karya tulis pihak lain hukumnya haram, kecuali ada izin dari pemilik hak atau pengarang atau penulis atau ahli waris atau pemengang kuasa atas hak cipta tersebut. Apabila pemilik hak atau pengarang atau penulis atau ahli waris atau pemengang kuasa atas hak cipta sudah tidak ada, maka hak cipta karya tulis tersebut menjadi hak kaum muslimin untuk kemaslahatan mereka secara umum. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Ibn Ḥajar al-Haytamī, Abdurrahman bin Muhammad Bā'alawī, Musṭafā Aḥmad al-Zarqā, Ṣihābuddīn al-Qulyūbī dan Muhammad Saṭā al-Dimyāṭī.[162]

Dibahas pula tentang hukum demonstrasi dan unjuk rasa. Menurut Munas, demonstrasi dan unjuk rasa yang bermuatan *amar ma'rūf nahi munkar* untuk mencari kebenaran dan demi tegaknya keadilan itu boleh selama: (a) tidak menimbulkan mafsadat yang lebih besar; (b) sudah tidak ada jalan lain seperti menempuh musyawarah dan lobi; dan (c) apabila ditujukan pada penguasa pemerintah, hanya boleh dilakukan dengan cara *ta'rīf* (menyampaikan penjelasan) dan *al-wa'ẓu* (pemberian nasihat). Jawaban dalam masalah ini menggunakan metode *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan dianalogikan kepada prinsip kemunkaran secara umum.[163]

Kemudian pada Muktamar NU di Asrama Haji Donohudan dan Boyolali Solo tahun 2004, dibahas tentang hukum melegalkan lokalisasi pelacuran. Menurut Muktamar, hukumnya adalah haram, dengan alasan bahwa melegalkan lokalisasi tersebut bukan merubah kemungkaran (*taghyīr al-munkarāt*), malah membenarkan, menolong dan melestarikan kemaksiatan, dan upaya *taghyīr al-munkarāt* justru dengan cara penutupan tempat-tempat maksiat dan memberikan hukuman kepada pelakunya. Walaupun jawaban masalah ini merujuk pada pendapat para ulama, namun karena dalil yang terdapat pada al-

---

[162]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 533-535.

[163]al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūmiddīn,* vol. 2, (Mesir: Musṭafā al-Halabi, 1939), h. 337, Ibn Ḥajar al-Haytamī, *al-Zawājir 'an Iqtirāf al-Kabā'ir*, vol. 2, (Musṭafā al-Halabī, 1950), h. 156, Abdurrahman al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr min Hadīts al-Basyā'ir al-Nadzīr*, vol 2, h. 327.

Qur'an surah al-An'ām ayat 151, al-Isrā' ayat 32, dan al-Mā'idah ayat 2, serta hadis Nabi riwayat imam Muslim dianggap memadai untuk menjawab masalah ini, maka metode yang digunakan dikategorikan bercorak *manhajī* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[164] Dibahas pula tentang pendidikan di lingkungan NU yang diakui masih banyak ketinggalan khususnya di bidang teknologi, manajemen dan sumber daya manusia yang relatif rendah. Dalam merespon masalah ini, tidak jelas metode yang digunakan (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *mauḍū'iyyah*.[165]

Pada Munas NU di Surabaya tahun 2006, dibahas tentang UU RI No. 28 tahun 2004 tentang perubahan atas UU No. 16 tahun 2001 tentang yayasan. Pada kenyataannya, perihal undang-undang tersebut belum menampung beberapa kebutuhan dan perkembangan hukum serta kenyataan yang ada dalam masyarakat, juga belum mengatur tentang bagaimana jika lembaga pendidikan pesantren yang sudah ada sebelumnya, yang karena kebutuhan regulasi mengharuskan pesantren tersebut dalam bentuk yayasan, sehingga dibuat (kemudian) yayasan yang membawahi pesantren tersebut, dan lain sebagainya.[166] Dalam merespon masalah ini, metode yang digunakan tidak jelas (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *qānūniyyah*.

Dibahas pula tentang UU RI No. 3 tahun 2006 perihal perubahan atas UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Perubahan UU No. 7 tahun 1989 adalah menyangkut wewenang. Dalam pasal 49 UU No. 3 tahun 2006, peradilan agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus dan menyelesaikan perkara di bidang perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infaq, sadaqah, dan ekonomi syariah. Dalam merespon masalah ini, metode yang digunakan tidak jelas (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *qānūniyyah*.

Pada Munas di Gedung PBNU Jakarta tahun 2006 dibahas tentang hukum *infotainment* (mengungkap kejelekan orang). Pada dasarnya, menayangkan, menyiarkan, menonton atau mendengarkan acara apapun yang mengungkap serta membeberkan kejelekan seseorang adalah haram, kecuali didasari tujuan yang dibenarkan syariat dan hanya dengan cara itu tujuan tersebut dapat tercapai, seperti memberantas kemungkaran, memberi peringatan, menyampaikan pengaduan atau laporan, meminta pertolongan dan meminta fatwa

---

[164]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 631-635.
[165]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 986-987.
[166]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1145-1146.

hukum. Walaupun jawaban masalah ini merujuk pada al-Qur'ān surah al-Ḥujurāt ayat 12, al-Ahzāb ayat 58 dan hadis Nabi riwayat imam Muslim, namun karena jawaban hukumnya didominasi oleh pendapat para ulama, maka metode yang digunakan dikategorikan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqiʻiyyah*.[167]

Kemudian pada Muktamar NU di Asrama Haji Sudiang Makassar tahun 2010, dibahas tentang hukum sadap telpon. Menurut Muktamar, hukum mengintai, mendengar, dan merekam pembicaraan orang lain melalui sadap telpon pada dasarnya haram, karena termasuk *tajassus* (mencari-cari kesalahan orang lain), kecuali untuk kepentingan *amar maʻrūf nahī munkar* dan ada dugaan kuat atas terjadinya kemaksiatan. Bahkan wajib jika tidak ada cara yang lain. Adapun rekaman telpon yang disadap, maka tidak sah sebagai *bayyinah* (alat bukti hukum), tetapi sah sebatas untuk bukti perlindungan. Metode yang digunakan dalam menjawab masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqiʻiyyah* dengan merujuk pada kitab *Jāmiʻ al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān* dan *Tuḥfah al-Muhtāj*.[168]

Di forum yang berbeda, dibahas tentang PP. nomor 55 tahun 2007 tentang pendidikan agama dan pendidikan keagamaan, yang melahirkan usulan seputar kepesantrenan dan pendidikan diniyah di sekolah-sekolah formal, yang antara lain pendidikan agama dan pendidikan keagamaan harus mempertahankan otonomi kelembagaan, otonomi pengelola, otonomi akademik yang terkait dengan sistem pemberdayaan, perlunya sekolah-sekolah formal menganjurkan siswa-siswinya mengikuti pendidikan diniyah sebagai solusi keterbatasan jam belajar materi agama di sekolah dalam rangka mewujudkan tujuan pendidikan nasional yang meningkatkan keimanan, ketakwaan dan akhlak mulia, dan lain sebagainya. Rumusan dalam masalah ini tidak menggunakan metode (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *qānūniyyah*.[169]

Pada Munas NU di Cirebon tahun 2012, dibahas tentang UU Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional. Pasal atau ayat yang bermasalah dalam UU ini adalah terkait dengan penyebaran beban tanggung jawab pendidikan dan sumber daya pendidikan antara pemerintah dan masyarakat; operasionalisasi pendidikan menimbulkan beban pembiayaan yang berakibat penurunan minat belajar; dan sistem

---

[167]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 689-703.
[168]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 720-722.
[169]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1178-1181.

pendidikan nasional gagal mencapai tujuan pendidikan dan akan bertambah parah jika penyelenggara pendidikan menyertakan lembaga pendidikan asing. Pembahasan ini menggunakan metode *manhajī* dan bersifat *qānūniyyah* dengan merujuk pada firman Allah surah al-Mujādalah ayat 11, al-Taubah ayat 122, dan hadis Nabi riwayat imam al-Bukhārī dan Muslim, imam Aḥmad, dan Ibn Mājah.[170]

Dibahas pula tentang UU No. 2 tahun 2012 tentang Perguruan Tinggi. Pasal atau ayat yang dianggap bermasalah adalah terkait dengan perguruan tinggi dibentuk dengan pola BHMN (Badan Hukum Milik Negara) yang cenderung *profit oriented* dan terbuka bagi persaingan yang tak sehat; biaya yang mahal pada penyelenggaraan pendidikan tinggi akan membuat nyali kecil sebagian besar masyarakat *nahḍiyyīn*; dan intervensi lembaga pendidikan tinggi asing yang cenderung liberalisme dan kapitalisme. Dalam merespon persoalan ini, forum menggunakan metode *manhajī* dan bersifat *qānūniyyah* dengan merujuk pada firman Allah surah al-Mujādalah ayat 11, al-Taubah ayat 122, dan hadis Nabi riwayat imam Aḥmad.[171]

Pada Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015, dibahas tentang pelaksanaan pendidikan agama di sekolah (perbaikan PP nomor 55 tahun 2007). Pasal atau ayat yang dianggap berpotensi menimbulkan masalah di lapangan antara lain: (a) kalimat "berhak" dalam pasal 4 ayat 2 memberikan ruang adanya penafsiran yang membolehkan bagi satuan pendidikan untuk tidak mengajarkan pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianut oleh peserta didik, atau pendidikan agama yang diajarkan oleh guru yang tidak seagama. Karena sebagai hak, maka anak didik dapat menggunakan atau tidak menggunakan haknya untuk mendapatkan pendidikan agama di sekolah; (b) penentuan batas minimal seorang anak didik dapat mengikuti sekolah dasar sebagaimana diatur dalam pada 17 ayat 1 dan 2 dianggap kurang tegas karena masih ada perbedaan. Pada pasal 17 ayat 1 disebutkan tujuh tahun, dan di ayat 2 dibolehkan usia enam tahun; dan (c) praktik yang terjadi di lapangan di mana pesantren membuka sekolah umum dianggap belum terwadahi dalam peraturan pemerintah No. 55 tahun 2007 tersebut. Pasal 26 ayat 2 dapat dipahami bahwa pesantren hanya boleh membuka pendidikan diniyah. Dalam merespon masalah ini,

---

[170]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1205-1209.
[171]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1209-1211.

metode yang digunakan bercorak *manhajī* bersifat *qānūniyyah* karena didominasi oleh dalil al-Qur'an dan al-Sunnah.[172]

Pada Munas NU di Nusa Tenggara Barat tahun 2017, dibahas tentang ujaran kebencian dalam berdakwah, bahwa ujaran kebencian adalah perilaku yang tidak berakhlakul karimah karena perbuatan ini menyerang kehormatan pribadi dan golongan yang dilindungi agama. Ujaran kebencian masuk kategori *namīmah*, *ghībah*, *sukhriyah*, *istihza'*, *buhtān*, *fitnah* dan lain sebagainya yang dilarang oleh agama. Dengan kata lain, Islam telah melarang perbuatan menghasut, mengadu domba, merendahkan orang lain, menyebarkan berita bohong, dan fitnah. Pembahasan ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *mauḍū'iyyah* dengan merujuk pada pendapat para ulama.[173]

Dibahas pula tentang RUU Lembaga Pendidikan Keagamaan dan Pesantren. Pembahasan ini menghasilkan rekomendasi antara lain: (1) RUU Lembaga Pendidikan Keagamaan dan Pesantren (LPKP) harus menjamin kehadiran negara secara efektif dalam mendukung pengembangan pesantren sebagai sistem yang berperan penting dalam pemberdayaan masyarakat, pencerdasan kehidupan bangsa, dan pembinaan keagamaan dan etika masyarakat; (2) pengaturan pesantren harus menyediakan mekanisme pengakuan legal dan implikasinya terhadap kompetensi alumni pesantren. Standar kompetensi santri, alumni pesantren, dan para pendidik di pesantren, perlu dirancang sedemikian rupa, yang memahami keunikan pesantren agar selain efektif menjamin kompetensi, juga tidak sekedar menjebak dalam birokrasi prosedural; dan (3) peraturan tentang pesantren jangan melemahkan watak independen pesantren, jangan meredupkan nilai keunggulan khas pesantren (ikhlas, mandiri, tahan banting, dan sebagainya), dan jangan menciptakan kerumitan birokratis baru yang membuat pengembangan pesantren menjadi kaku. Pembahasan ini tidak jelas metode yang digunakan (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *qānūniyyah*.[174]

Kemudian dibahas pula tentang RUU Komunikasi Publik. Permasalahan yang muncul dari RUU ini adalah (a) pemetaan problem yuridis dan sosiologis terkait tata kelola ekspresi komunikasi dan arus informasi, baik di ruang privat, komunal, maupun publik di dunia maya

---

[172]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1226-1233.

[173]Lihat: Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat 2017, h. 58-61.

[174]Lihat: Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat 2017, h. 86-96.

dan dunia nyata. Dengan demikian komunikasi dan informasi menjadi terarah untuk tujuan positif dan produktif, dan tercegah dari agenda destruktif; (b) pemetaan solusi dan terobosan yuridis dalam tata kelola ekpresi komunikasi dan arus informasi, yang lebih komprehensif, baik aspek pencegahan, pembinaan, maupun penindakan. Dalam merespon permasalahan ini, metode yang digunakan dalam pembahasan ini tidak jelas (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *qānūniyyah*.[175]

Dibahas pula tentang RUU etika penyelenggara negara menghasilkan rekomendasi antara lain: (a) penegakan etika di kalangan penyelenggara negara adalah wajib sebagai panduan dalam bersikap, bertutur kata, berperilaku, dan bertindak demi terwujudnya penyelenggaraan negara yang adil, bersih, profesional, melayani, mengayomi, serta menjadi teladan bagi rakyat; (b) penyelenggara negara yang melakukan pelanggaran etika dalam penyelenggaraan negara harus diberi hukuman yang bersifat administratif, dari yang ringan sampai yang paling berat dalam bentuk pemberhentian dari status dan jabatannya sebagai penyelenggara negara dan ; (c) nilai-nilai etika penyelenggara negara bersumber dari ajaran agama, pancasila, adat istiadat dan kearifan lokal, nilai sejarah perjuangan bangsa, dan nilai kemanusiaan yang bersifat universal. Pembahasan ini, walaupun merujuk pada dalil al-Qur'ān dan kaidah fikih dan usul fikih, namun karena masih merujuk pada pendapat ulama yang pembahasannya lebih terperinci, maka pembahasan ini dikategorikan bercorak *manhajī* dan bersifat *qānūniyyah*.[176]

Sementara pada Munas NU di Citangkolo Banjar tahun 2019, dibahas tentang hukum membuang sampah sembarangan, yang jawabannya diperinci sebagai berikut: (a) haram apabila nyata-nyata (*taḥaqquq*) atau diduga kuat (*ẓan*) membahayakan baik jangka pendek maupun jangka panjang, dan (b) makruh apabila kemungkinan kecil (*tawahhum*) membahayakan. Namun apabila sudah ada peraturan pemerintah atau PERDA, maka wajib ditaati. Metode yang digunakan bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip berbagai pendapat ulama.[177] Untuk lebih jelasnya, lihat tabel nomor 5.10.

---

[175]Lihat: Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat 2017, h. 102-104.

[176]Lihat: Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat tahun 2017, h. 120-133.

[177]Lihat: Hasil Bahtsul Masail Munas & Konbes Nahdlatul Ulama tahun 2019 di Ponpes Miftahul Huda al-Azhar, Citangkolo Banjar.

Tabel 5.10
Frekuansi dan Persentase Penggunaan Metode & Jenis Masailnya di Bidang Adat, Etika & Pendidikan

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	5	29,4 %	*Wāqi'iyyah*	6	35,3 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-		*Mauḍū'iyyah*	2	11,8 %
3	*Ilḥāq*	1	5,9 %	*Qānūniyyah*	9	52,9 %
4	*Manhajī*	5	29,4 %			
5	Non Metode	6	35,3 %			
Jumlah		**17**	**100 %**	**Jumlah**	**17**	**100 %**

Keputusan Hukum di Bidang Kedokteran

Pada Muktamar NU ke-29 di Cipasung Tasikmalaya tahun 1994, dibahas tentang hukum transplantasi organ babi untuk manusia. Menurut Muktamar, hukum transplantasi tersebut diperinci sebagai berikut: (a) transplantasi gigi dengan organ babi dan sejenisnya, hukumnya tidak boleh. Sebab masih banyak benda lain yang dapat digunakan sebagai pengganti dan karena belum sampai pada tingkat kebutuhan yang mendesak; (b) transplantasi dengan organ babi untuk menggantikan organ sejenisnya pada manusia, hukumnya tidak boleh, kecuali sangat diperlukan dan tidak ada organ lain yang seefektif organ babi tersebut, yang menurut pendapat imam al-Ramlī, imam Isnawī dan imam Subkī hukumnya adalah boleh. Adapun menurut imam ibnu Ḥajar, orang yang menerima transplantasi tersebut harus *ma'ṣūm*. Keputusan masalah ini bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyyah* dengan mengutip pendapat Sulaymān bin Manṣūr al-Jamal, imam al-Ramlī, Husayn al-Rāsyidī dan lain sebagainya.[178]

Dibahas pula tentang hukum kontrasepsi dengan vaksin yang bahan mentahnya dari sperma lelaki. Muktamar menjawab bahwa, melakukan kontrasepsi (menghambat kehamilan) dengan cara imunisasi menggunakan injeksi vaksin yang bahan mentahnya sperma laki-laki adalah boleh, karena sifat *istiqdār* (menjijikkan) sudah luntur dan sudah hilang. Sebagai catatan, tidak boleh mengeluarkan air sperma dengan cara yang tidak *muhtaram*. Metode yang digunakan dalam menyelesaikan masalah ini bersifat *wāqi'iyyah* dan bercorak *qaulī* dengan merujuk pada pendapat Ibrāhīm al-Bājūrī, Zakariā al-Anṣārī, al-Syarqāwī, dan lain sebagainya.[179]

---

[178]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 483-488.
[179]Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hāsyiyah al-Bājūrī 'alā Fatḥ al-Qarīb*, vol. 1, (Beirūt:

Kemudian pada Munas NU di PP Nusa Tenggara Barat tahun 1997, dibahas tentang hukum penggunaan insulin yang terbuat dari pankreas babi bagi penderita kencing manis (diabetes melitus). Keputusan hukumnya adalah boleh, jika tidak ditemukan obat lain dari bahan yang suci. Jawaban ini dianalogikan dengan hukum meminum air kencing unta atau semua najis yang telah berubah bentuk menjadi hewan itu suci seperti darah telur yang telah berubah menjadi anak ayam. Oleh karena itu, masalah ini dikategorikan menggunakan metode *ilḥāq* dan bersifat *wāqi'iyyah*.[180]

Di samping itu, pada Munas yang sama (1997), dibahas kasus cloning gen pada tanaman, hewan dan manusia. Menurut Munas, hukum cloning gen pada tanaman, hewan dan manusia diperinci sebagai berikut: (a) pemanfaatan teknologi cloning gen pada tanaman diperbolehkan, karena hajat manusia untuk kemaslahatan; (b) cloning pada gen hewan diperbolehkan dengan catatan dilakukan dalam rangka kemaslahatan yang dibenarkan oleh syariat; (c) cloning gen pada manusia hukumnya haram. Dalam kasus cloning gen tananaman dianalogikan dengan pengawinan kurma, dalam kasus cloning hewan dianalogikan dengan mengawinkan keledai pada kuda, dan dalam kasus cloning manusia dianalogikan dengan memasukkan air mani ke rahim hukumnya seperti persetubuhan. Metode yang digunakan bercorak *ilḥāqī* dan bersifat *wāqi'iyyah* sebagaimana pendapat Zakariā al-Anṣārī dan Sulaymān bin Manṣūr al-Jamal.[181] Demikian juga pendapat Alawī al-Saqqāf, bahwa dimakruhkan mengawinkan keledai pada kuda, maka diharamkan mengawinkan kuda pada sapi, karena besarnya alat kelamin.[182]

Kemudian pada Munas NU tahun 2002 di Pondok Gede Jakarta, dibahas tentang hukum penyakit antraks. Pertanyaannya, apakah mayit yang mengidap penyakit antraks harus dimandikan dan dirawat sebagaimana aturan syariat terhadap mayit sehat, dan bagaimana cara memandikan dan menguburnya. Jawabannya, jenazah yang meninggal

---

Dār al-Fikr, t.th.), h. 103, Zakariā al-Anṣārī dan Abdullah al-Syarqāwī, *Tuḥfah al-Ṭullāb* dan *Hāsyiyah al-Syarqāwī*, vol. 2, (Indonesia: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, t.th.), h. 451.

[180]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 538-541.

[181]Zakariā al-Anṣārī dan Sulaymān bin Manṣūr al-Jamal, *Fath al-Wahhāb wa Futuhāt al-Wahhāb*, vol. 3, (Mesir: al-Tijāriyah al-Kubrā, t.th.), h. 526-527.

[182]Alawī al-Saqqāf, *Tarsyīh al-Mustafīdīn*, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th), h. 365, dan Ibn Hajar al-Haytamī, "Tuhfah al-Muhtāj", pada *Hāsyiyatā al-Syirwanī wa al-'Ubbādī*, vol. 7, (Mesir: al-Tijāriyah al-Kubrā, t.th), h. 303.

dunia akibat penyakit antraks tetap harus dimandikan, dikafani, disalatkan dan dikubur sebagaimana aturan syariat. Sedang cara memandikannya dengan mempergunakan peralatan yang dapat mencegah penularan penyakit tersebut. Sementara untuk penguburannya tidak harus di tempat terpisah asal dianggap telah dapat mencegah akibat penularannya. Jawaban ini dianalogikan dengan kasus orang yang mati sebab terkena bangunan roboh atau jatuh disumur atau laut, dan juga dianalogikan dengan kasus terbakar atau terkena racun binatang. Salah satu rujukan yang dijadikan argumentasi adalah pendapat imam al-Syarbinī:[183]

(ومن تعذر غسله) لفقد الماء أو لغيره كأن احترق أو لدغ، ولو غسل لتهرى أو خيف على الغاسل ولم يمكنه التحفظ (يمم) وجوبا قياسا على غسل الجنابة ولا يغسل محافظة على جثته لتدفن بحالها. ولو وجد الماء فيما إذا يمم لفقده قبل دفنه وجب غسله.

Artiny: "(Dan jenazah yang sulit dimandikan) sebab tidak ada air atau selainnya, seperti terbakar atau terkena racun binatang dan bila dimandikan akan rontok, atau dikahwatirkan orang yang memandikannya tertular dan tidak mungkin menjaga diri, maka (jenazah itu ditayamumi) secara wajib, karena diqiyaskan pada mandi janabah, dan tidak boleh dimandikan karena menjaga jasadnya agar dimandikan sesuai kondisinya. Apabila sebelum penguburan ditemukan air dalam kasus ketika jenazah ditayamumi karena tidak adanya air dalam kasus ketika jenazah ditayamumi karena tidak adanya air, maka ia wajib dimandikan."

Oleh karena itu, metode yang digunakan adalah metode *ilḥāq* dan bersifat *wāqi'iyyah*.

Pada Muktamar ke-31 di Asrama Haji Donohudan Boyolali Solo tahun 2004, dibahas tentang apakah tes DNA dapat dimanfaatkan untuk dasar hukum dalam *ilḥāq al-nasab* sebagaimana *al-kiyāfah*. Muktamar memutuskan bahwa, tes DNA dapat untuk menafikan *ilḥāq al-nasab*, namun belum tentu dapat untuk menentukan *ilḥāq al-nasab*. Jawaban ini, walaupun merujuk hadis riwayat al-Bukhārī dan al-Tirmidzī, namun tetap dikategorikan sebagai jawaban yang bercorak *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyah* karena jawaban dalam hadits tersebut tidak secara langsung, sementara pendapat ulama fikih menjawab secara eksplisit persoalan tersebut sebagimana pendapat Ṣālih Ali Nāṣir, imam Haramayn al-Juwaynī, Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, Bakhīt al-Muṭī'ī, al-Kasānī, dan Abdurrahman al-Juzayrī.[184]

---

[183]Muḥammad al-Khaṭīb al-Syirbinī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Alfāẓ al-Minhāj*, vol. 1, (Mesir: al-Tujjāriyah al-Kubrā, t.th.), h. 358.

[184]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 624-631.

Munas di Surabaya tahun 2006, dibahas tentang RUU tentang perubahan atas UU No. 23 tahun 1992 tentang kesehatan, yang melahirkan rekomendasi agar substansi RUU tentang kesehatan tetap berlandaskan kepada landasan filosofi bangsa yang menghormati nilai budaya dan agama. Ketentuan yang ada dalam UU No. 23 tahun 1992 yang telah mengatur dan telah diterima dan dilaksanakan selama ini menyangkut aborsi, transfusi darah, bayi tabung, transplantasi organ tubuh manusia dan bedah mayat dimasukkan secara utuh kembali dalam materi muatan RUU tentang kesehatan. Rumusan dalam masalah ini tidak menggunakan metode (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *qānūniyyah*.

Pada Munas NU di gedung PBNU Jakarta tahun 2006, dibahas tentang hukum *face off* (rekonstruksi wajah), yang keputusannya adalah boleh. Dasar kebolehan ini merujuk pada pendapat yang tertuang dalam kitab-kitab seperti kitab *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, bahwa boleh memindahkan anggota badan dari satu tempat di tubuh seseorang ke tempat lain di tubuhnya, disertai pertimbangan matang, manfaat yang diharapkan dari operasi semacam ini lebih unggul dibanding bahannya. Disyaratkan pula operasi itu dilakukan untuk membentuk anggota badan yang hilang, untuk mengembalikannya ke bentuk semula, mengembalikan fungsinya, menghilangkan cacat, atau menghilangkan bentuk jelek yang membuat seseorang mengalami tekanan jiwa atau gangguan fisik.[185] Oleh karena itu, keputusan hukum dalam masalah ini bercorak *qaulī* karena didominasi oleh pendapat-pendapat ulama, walaupun terdapat dalil a-Qur'ān dan al-Sunnah, dan bersifat *wāqi'iyyah*.[186]

Kemudian pada Muktamar NU ke-32 di Makasar tahun 2010, dibahas UU Nomor 36 tahun 2009 tentang kesehatan, yang menghasilkan beberapa rekomendasi antara lain perlunya kepastian alokasi anggaran kesehatan pemerintah minimal sebesar 5% dari APBN dan alokasi anggaran pemerintah daerah provinsi, kabupaten/kota minimal 10% dari APBD. Di samping itu, perlu penyusunan dan realisasi peraturan pemerintah terkait program jaminan kesehatan nasional terutama bagi kelompok masyarakat miskin, hampir miskin, kelompok lanjut usia, kelompok ibu, bayi, anak dan remaja serta kelompok penyandang cacat, dan berbagai jaminan lainnya dalam perbaikan

---

[185]Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, vol. 8, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h. 5124.

[186]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 684-689.

kesehatan. Rumusan dalam masalah ini tidak menggunakan metode (non metode) karena tidak merujuk pada dalil apapun, dan bersifat *qānūniyyah*.[187]

Pada Munas dikantor PBNU tahun 2014, dibahas tentang hukum aborsi, yang pada dasarnya adalah haram. Namun dalam keadaan darurat yang dapat mengancam ibu dan atau janin, aborsi diperbolehkan berdasarkan pertimbangan medis dari tim dokter ahli, dan hukum aborsi akibat perkosaan adalah haram. Sebagian ulama memperbolehkan aborsi sebelum usia janin berumur 40 hari terhitung sejak pembuahan. Menurut ilmu kedokteran, hal itu dapat diketahui dari hari pertama haid terakhir. Semua dokter harus mentaati sumpah jabatan dan kode etik profesi dokter. Oleh karena itu, melakukan aborsi tidak diperbolehkan kecuali terhadap aborsi yang sudah memenuhi syarat kedaruratan medis dan kehamilan akibat perkosaan berdasarkan ketentuan-ketentuannya. Jawaban ini menggunakan metode *qaulī* dan bersifat *wāqi'iyah* dengan mengutip pendapat imam al-Ghazālī, Ibn Ḥajar al-Haytamī, imam al-Ramlī, al-Rāsyidi, Bā' Alawī, Ibn Ābidīn, Wahbah Zuhaylī dan lain sebagainya.[188] Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 5.11.

Tabel 5.11
Frekuansi dan Persentase
Penggunaan Metode dan Jenis Masailnya di Bidang Kedokteran

NO	METODE BERMAZHAB			JENIS MASAIL		
	Metode	**Frekuensi**	**Persentase**	**Masail**	**Frekuensi**	**Persentase**
1	*Qaulī*	5	50 %	*Wāqi'iyyah*	8	80 %
2	*Taqrīr Jamā'ī*	-		*Mauḍū'iyyah*	-	-
3	*Ilḥāq*	3	30 %	*Qānūniyyah*	2	20 %
4	*Manhajī*	-				
5	Non Metode	2	20 %			
Jumlah		**10**	**100 %**	**Jumlah**	**10**	**100 %**

Secara keseluruhan dari sebaran frekuensi dan klasifikasi hasil keputusan Bahtsul Masail NU berdasarkan jenis masalah dengan melihat masing-masing forum (komisi) dari tahun 1992 hingga 2019, maka dapat disimpulkan sebagaimana pada tabel nomor 5.12.

---

[187]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*..., h. 1168-1169.
[188]Lihat: TIM LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 796-810.

Tabel 5.12
Sebaran Frekuensi dan Klasifikasi Hasil Keputusan Bahtsul Masail NU Berdasarkan Jenis Masail (1992-2019)

No	Jenis Kegiatan	Klasifikasi			Jumlah
		W	M	Q	
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
1	Munas 1992	-	3	-	3
2	Muktamar 1994	9	3	-	12
3	Munas 1997	13	4	-	17
4	Muktamar 1999	10	6	-	16
5	Munas 2002	5	4		9
6	Muktamar 2004	4	3	-	7
7	Munas Surabaya 2006	5	5	4	14
8	Munas PBNU 2006	5	-		5
9	Muktamar 2010	8	6	10	24
10	Munas 2012	7	3	7	17
11	Munas 2014	1	1	-	2
12	Muktamar 2015	7	5	7	19
13	Munas 2017	4	5	7	16
14	Munas 2019	5	2	2	9
JUMLAH		**83**	**50**	**37**	**170**
PERSENTASE		**49 %**	**29 %**	**22 %**	**100 %**

Keterangan: W=*Wāqi'iyyah*, M=*Mauḍū'iyyah*, Q=*Qānūniyyah*

Dilihat dari tabel di atas, jenis masalah yang dibahas masih tetap di dominasi oleh masalah *wāqi'iyyah.* Namun begitu, jika dibandingkan dengan sebelum dibentuknya forum komisi sesuai dengan jenis masalahnya, maka tren masalah *wāqi'iyyah* secara persentase mengalami penurunan dari 92 % pada tahun 1926-1989 menjadi 49 % pada tahun 1992-2019. Sementara jenis *masail mauḍū'iyyah* dan *qānūniyyah* masing-masing mengalami kenaikan di atas rata-rata 20 %, yaitu *mauḍū'iyyah* sebesar 29 % dan *qānūniyyah* sebesar 22 %. Kemudian, jika dilihat dari frekuensi dan persentase penggunaan metode bermazhab NU (1992-2019), maka dapat dilihat dari tabel nomor 5.13.

Tabel 5.13
Frekuensi dan Persentase
Penggunaan Metode Bermazhab NU (1992-2019)

No	Jenis Kegiatan	Klasifikasi					Jumlah
		Q	TJ	I	M	NM	
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
1	Munas 1992	-	-	-	-	3	3
2	Muktamar 1994	9	-	-	3	-	12
3	Munas 1997	10	-	4	3	-	17
4	Muktamar 1999	10	-	-	4	2	16
5	Munas 2002	7	-	2	-	-	9
6	Muktamar 2004	3	-	-	1	3	7
7	Munas Surabaya 2006	4	-	1	2	7	14
8	Munas PBNU 2006	3	-	1	1	-	5
9	Muktamar 2010	13	-	-	3	8	24
10	Munas 2012	7	-	1	9	-	17
11	Munas 2014	2	-	-	-	-	2
12	Muktamar 2015	10	-	2	7	-	19
13	Munas 2017	7	-	3	2	4	16
14	Munas 2019	6	-	1	2		9
JUMLAH		**91**	**0**	**15**	**37**	**27**	**170**
PERSENTASE (%)		**53%**	**0%**	**9%**	**22%**	**16%**	**100%**

Keterangan: Q = *Qaulī*, TJ = *Taqrīr Jamā'ī*, I = *Ilḥāqi*, M = *Manhajī*, dan NM = Non Metode.

Tabel di atas menjelaskan bahwa secara frekuensi dan persentase, metode *qaulī* masih berada di posisi teratas, yaitu dari 170 masalah yang dibahas terdapat 91 atau 53 % menggunakan metode *qaulī*. Kemudian di posisi kedua adalah metode *manhajī* yang secara frekuensi digunakan sebanyak 37 kali atau 22 %. Kemudian disusul oleh non metode dan terakhir metode *ilḥāq*. Adapun metode *taqrīr jamā'ī*, semenjak rumusan Munas Bandar lampung sama sekali tidak digunakan. Jika digabungkan antara penggunaan metode bermazhab dengan Jenis masailnya (1992-2019), maka dapat disimpulkan bahwa jenis masalah yang dibahas didominasi oleh masalah *wāqi'iyyah* sebagaimana halnya sebelum Munas Bandar Lampung (1926-1989). Untuk lebih jelasnya, lihat tabel nomor 5.14.

Tabel 5.14
Penggunaan Metode Bermazhab
Ditinjau dari Jenis Masailnya (1992-2019)

METODE	**JENIS MASAIL**			**JUMLAH**	
	Wāqi'iyyah	*Mauḍū'iyyah*	*Qānūniyyah*	Frekuensi	Persentase
Qaulī	67	18	6	91	53 %
Taqrīr Jamā'ī	-	-	-	-	0 %
Ilḥāq	12	3	-	15	9 %
Manhajī	4	17	16	37	22 %
Non Metode	-	12	15	27	16 %
JUMLAH	83	50	37	**170**	**100 %**
PERSENTASE	**49 %**	**29 %**	**22 %**		

Jika dilihat dari tabel di atas, metode *qaulī* masih dianggap produktif dan efektif, walaupun secara persentase mengalami penurunan dibandingkan dengan sebelum dirumuskan prosedur penetapan hukum dalam bahtsul masail NU. Sementara metode *ilḥāq* dan *taqrīr jamā'ī* dapat dikatakan tidak efektif dan tidak produktif. Ada kecenderungan di mana pasca rumusan Bandar Lampung 1992, dari pada menggunakan metode *ilḥāq* forum lebih memilih menggunakan metode *manhajī*, baik dengan cara merujuk pada jawaban yang eksplisit dalam al-Qur'ān dan hadis maupun melalui metode *qiyās*, dengan cara menganalogikan kasus yang muncul terhadap persoalan yang sudah ada jawabannya secara implisit dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah.

BAB VI
TIPOLOGI DAN FAKTOR PERGESERAN BERMAZHAB DALAM NU

Sebagai organisasi sosial keagamaan yang menganut pola bermazhab, Nahdlatul Ulama (NU) sangat menjaga warisan ulama masa lalu (*al-muhafaẓah ʻala al-qadīm al-ṣālih*). Namun begitu, NU juga tidak antipati terhadap pembaruan dalam bermazhab selama kebaruan tersebut dianggap lebih baik dari apa yang sudah menjadi warisan dari masa lalu (*al-akhdzu bi al-jadīd al-aṣlaḥ*). Sebagai konsekuensi logis dari prinsip yang dipegangi oleh NU, pergeseran bermazhab dalam NU tidak dapat dihindari. Karena sebagus apapun sebuah pemikiran, ia akan menemukan relevansinya, dan juga akan ada masanya di mana pemikiran tersebut tidak lagi menemukan momentumnya, maka sangat wajar jika gagasan tajdid muncul dalam pola bermazhab. Ada masa di mana pola tersebut ditinjau ulang, dan melahirkan perubahan dan pergeseran pola bermazhab baru.

Munculnya sistem pengambilan keputusan hukum dalam bahtsul masail di lingkungan Nahdlatul Ulama (NU) pada Munas Bandar Lampung tahun 1992 merupakan implementasi dari gagasan tajdid pada era 80-an yang bermuara pada upaya kontekstualisasi kitab kuning dan gagasan bermazhab secara *manhajī*. Sebagai bentuk aktualisasi dari gagasan tajdid ini, muncullah dua corak bermazhab dalam NU; bermazhab secara *qaulī* dan bermazhab secara *manhajī*. Dalam tataran operasionalnya, muncul pula beberapa formulasi metode berupa metode *qaulī*, *taqīr jamāʻī*, *ilḥāq* dan *istinbāṭ jamāʻī*. Oleh karena itu, bab ini akan mengurai setiap metode bermazhab, mengamati konsistensinya, dan mengkaji faktor-faktor terjadinya pergeseran bermazhab dalam NU.

Pola Bermazhab dan Gagasan Tajdid dalam NU

Bermazhab bagi NU, sebagai organisasi keagamaan, merupakan sebuah keniscayaan yang senantiasa dipegangi oleh warganya. Dalam bidang fikih, NU berpegang teguh pada salah satu mazhab yang empat, dan mengikuti salah satu dari yang empat dianggap suatu kewajiban. Pemilihan ini bukanlah suatu kebetulan atau sentimen politis, melainkan didasarkan pada metode berpikir dan pendapat-pendapat para imam mazhab yang tercatat secara lengkap dan rapi yang diwarisi oleh imam mazhab tersebut ataupun oleh para pengikutnya sehingga dapat diteliti kembali dan dikoreksi. Selain itu, selama berabad-abad,

keempat mazhab tersebut telah diikuti oleh mayoritas kaum muslim di belahan dunia, telah teruji dari kritik dan koreksi sepanjang sejarah, fleksibel dalam menghadapi tantangan dan perkembangan zaman, dan telah teruji kebenarannya.[1]

Oleh karena itu, sebagai sebuah organisasi keagamaan yang identik dengan pola bermazhab, ulama NU terkesan sangat berhati-hati dan tidak berani memecahkan persoalan keagamaan yang dihadapi dengan merujuk langsung kepada *naṣ* al-Qur'ān maupun al-Sunnah. Hal ini tidak terlepas dari pandangannya bahwa mata rantai perpindahan ilmu agama Islam tidak boleh terputus dari satu generasi ke generasi berikutnya, sehingga yang dilakukan ulama NU adalah menelusuri mata rantai yang baik dan sah pada setiap generasi, sebagaimana disampaikan oleh Rois Akbar NU, KH. Hasyim Asy'ari dalam pengantar Anggaran Dasar NU tahun 1947.[2] Menurutnya, dengan mengikuti pola bermazhab akan mendapatkan kebaikan dan maslahat yang tidak terhitung bagi umat Islam. Pola bermazhab akan menghindarkan sikap penggalian dan pengambilan hukum secara gegabah dengan hanya mengikuti kemauan subyektif pengambilnya. Sebab, ajaran Islam tidak dapat dipahami kecuali melalui pemindahan dan pengambilan hukum dengan cara tertentu yang disebut dengan *istinbāṭ al-ahkām*. Pemindahan pengetahuan tidak akan benar dan murni kecuali dengan cara mentransfer ajaran secara langsung dari suatu generasi ke generasi selanjutnya secara berantai dari orang yang terpercaya kepada orang yang terpercaya pula. Dalam konteks *istinbāṭ al-ahkām*, mazhab-mazhab sebelumnya harus dikenali agar tidak keluar dari pendapat ulama sebelumnya yang dapat menyebabkan keluar dari ijmak.[3]

---

[1]Tim Perumus Konsep Sosialisasi Khittah Nahdlatul Ulama PWNU Jawa Timur, *Wawasan Dasar Nahdlatul Ulama*, (Surabaya: Tim Perumus Konsep Sosialisasi Khittah Nahdlatul Ulama PWNU Jawa Timur, 1994), h. 39.

[2]KH. Hasyim Asy'ari menyatakan:"Wahai para ulama dan tuan-tuan yang takut kepada Allah dari golongan *ahlus-sunnah wal-jamā'ah*, golongan mazhab imam yang empat. Engkau sekalian telah menuntut ilmu dari orang-orang sebelum kalian dan begitu seterusnya secara bersambung sampai kepada kalian. Dan engkau sekalian tidak gegabah memperhatikan dari siapa mempelajari agama. Oleh karenanya, kalianlah gudang bahkan pintu ilmu tersebut. Janganlah memasuki rumah melainkan melalui pintunya. Barang siapa memasuki rumah tidak melalui pintunya, maka ia disebut pencuri."Dikutip oleh Aḥmad Zahro dalam *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-199,* (Yogyakarta, LKiS, 2004), h. 116.

[3]Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritik (Bermazhab Secara Manhajiy dan Implementasinya dalam Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama* (Depok: Nadi Pustaka,

Dalam pandangan Aḥmad Arifi, ada tiga alasan utama kenapa NU memilih mengikuti pola bermazhab. *Pertama*, pemikiran mazhab (terutama fikih mazhab empat) telah terhimpun (terkodifikasi) secara sistematis sehingga mudah dipelajarinya. *Kedua*, kredibilitas imam mazhab dan keandalan pemikirannya telah teruji melintasi sejarah. Hal ini terbukti sebagian besar umat Islam di seluruh dunia mengikuti hasil ijtihadnya. *Ketiga*, mengikuti pemikiran imam mazhab mempunyai nilai praktis dan pragmatis. Dengan mengacu dan mengikuti pemikiran mazhab tidak perlu bersusah payah untuk memulai dari awal dalam mencari solusi dan jawaban dari permasalahan hukum yang dihadapi, apalagi masalah tersebut menghendaki segera untuk diperoleh jawabannya.[4] Alasan inilah yang melatarbelakangi NU sejak kelahirannya memilih untuk mengikuti pola bermazhab. Dalam NU, bermazhab merupakan bentuk pertanggungjawaban ilmiah dan wujud sikap menghormati dan sekaligus pengakuan ulama NU terhadap kelebihan ulama imam mazhab dan para ulama pengikut imam mazhab yang sudah sangat dikenal oleh kalangan umat Islam di dunia.

Menurut kyai Muchith Muzadi, dengan bermazhab secara sadar, benar dan wajar, maka penyebarluasan dan pewarisan ajaran Islam akan berlangsung dengan lancar, kelurusan dan kemurniannya terpelihara. Sementara kualitas bermazhab itu perlu ditingkatkan dengan cara: (a) meningkatkan penguasaan dan kemampuan agama Islam; (b) memperluas cakrawala pemikiran sesuai perkembangan zaman; dan (c) meningkatkan metodologis keilmuan.[5] Dengan bermazhab, tidak lantas menyebabkan penganutnya fanatik buta terhadap mazhab yang diikuti dan tidak menjadikan pemikiran Islam stagnan dan tidak berkembang. Bermazhab, dalam satu sisi untuk menjaga kontinuitas silsilah keilmuan Islam, namun dalam sisi yang lain harus tetap dapat merespon tuntutan zaman dengan cara mengembangkan metodologi bermazhab.

Selain itu, menurut Jamal Ma'mur, peneguhan sistem bermazhab tidak lepas dari tantangan eksternal yang sering mengkritik bangunan pemikiran NU. Ketika NU berhadapan dengan kaum modernis yang menggelorakan ijtihad pada awal pendiriannya, dengan tegas NU menjawab dengan sistem bermazhab sebagai sistem terbaik dengan menjadikan kitab kuning sebagai sumber pengetahuan. Ketika NU

2015), h. 57.

[4]Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Mazhab*, 2th ed., (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 169-170.

[5]A. Muchith Muzadi, "Upaya Memelihara Kelurusan dan Kemurnian Ajaran Agama", dalam majalah *Aula*, 6, Agustus, 1987, h. 66.

dikritik bahwa cara penggalian hukumnya tidak responsif terhadap dinamika zaman, dengan cepat NU menjawab dengan mazhab *manhajī* sebagai sebuah terobosan yang sangat progresif. Kritik eksternal diakomodir NU, kemudian direspon dengan cerdas berdasarkan khazanah keilmuan yang dimiliki. Oleh sebab itu, pola pemikiran hukum NU yang berpijak pada mazhab tidak lepas dari watak NU yang responsif.[6]

Oleh karena itu, pilihan NU menjadi organisasi sosial keagamaan yang menganut pola bermazhab merupakan pilihan yang bijaksana sebagai bentuk merawat tradisi lama yang baik dan melestarikannya agar umat tetap menjaga tradisi yang baik. Hanya saja terkadang, tradisi lama yang baik boleh jadi kurang baik dalam kondisi dan keadaan yang berbeda, maka pilihan bermazhab menjadi kurang bijaksana, jika warisan mazhab masa lalu diangkut sepenuhnya untuk diaplikasikan pada zaman sekarang tanpa adanya pemilahan dan penyesuaian dengan kebutuhan zaman. Oleh karena itu, yang perlu ditangkap dari pola bermazhab itu bukan hanya sekedar bentuk mazhab secara utuh, melainkan juga warisan semangat dan tradisi mazhab di dalam merespon tantangan zamannya. Warisan mazhab masa lalu adalah bentuk respon terhadap kebutuhan manusia pada zamannya demi terjaganya kemaslahatan, yang kadang warisan itu masih relevan untuk merespon persoalan hari ini dan terkadang pula sudah tidak sesuai lagi karena nilai maslahatnya telah hilang, bahkan boleh jadi mendatangkan mafsadat, maka dibutuhkan fleksibelitas dalam bermazhab, bahwa bermazhab tidak hanya mengikuti seluruh warisan (kitab kuning) ulama mazhab, melainkan lebih dari itu adalah mengikuti metode melahirkan warisan itu dan bagaimana mazhab mampu menjawab tantangan zamannya, sehingga selain merawat warisan masa lalu, NU harus mampu mengembangkan warisan (kitab kuning) tersebut untuk dapat berdialog dengan kondisi yang dihadapinya.

Sejak tahun 1980-an, gagasan tentang perlunya fikih baru di kalangan NU sudah muncul, ketika mulai marak diskusi tentang tajdid karena adanya keterbatasan kitab-kitab fikih klasik dalam menjawab persolan kontemporer. Munculnya ide kontekstualisasi kitab kuning merupakan bentuk respon terhadap pemahaman tekstual yang dilakukan oleh sebagian kalangan, khususnya ulama NU. Sejak saat itu, berkali-kali ulama NU, yang diikuti oleh Syuriyah NU dan para pengasuh

---

[6]Jamal Ma'mur, *Rezim Gender di NU*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), h. 266.

Pondok Pesantren, mengadakan halaqah (diskusi) untuk merumuskan fikih baru atau upaya kontekstualisasi fikih. Kesepakatan telah dicapai, yaitu menambah dan memperluas muatan agenda bahtsul masail, yang tidak hanya meliputi persoalan hukum halal dan haram, melainkan juga hal-hal yang bersifat pengembangan pemikiran keislaman dan kajian kitab.[7]

Berawal dari tahun 1987, ketika para pimpinan pondok pesantren menyelenggarakan Musyawarah Ulama di Cilacap di bawah kepemimpinan KH. Aḥmad Siddiq. Dalam musyawarah tersebut diputuskan bahwa para ulama pimpinan pesantren terus berupaya menggiatkan gerakan tajdid, yaitu suatu gerakan yang bermaksud melakukan pembaruan dan penyegaran dalam pemikiran keagamaan, agar para ulama pesantren bangkit kembali sebagai kekuatan bangsa Indonesia untuk membangun peradaban Indonesia modern dan tetap mampu menjaga budi luhur bangsa Indonesia.[8] Kemudian pada tahun 1988, atas dukungan KH. Sahal Mahfudh dan KH. Imron Hamzah, para intelektual muda mengadakan *mudzākarah* (seminar) dengan tema "Telaah Kitab Secara Kontekstual" di Pondok Pesantren Watucongol, Muntilan Magelang, yang menghasilkan pokok-pokok pikiran antara lain: (1) memahami teks kitab harus dibarengi dengan konteks sosial historisnya; (2) mengembangkan kemampuan observasi dan analisis terhadap teks kitab; (3) memperbanyak *muqābalah* (perbandingan mengenai hal-hal yang berbeda) dengan kitab-kitab lain; (4) meningkatkan intensitas diskusi intelektual antara pakar disiplin ilmu terkait dengan materi yang tercantum dalam kitab klasik; dan (5) menghadapkan kajian teks kitab klasik dengan wacana aktual dan bahasa yang komunikatif.[9] Disepakati juga dalam forum tersebut perlunya melengkapi referensi mazhab selain Syāfi'ī, dan perlunya disusun sistematika bahasan yang mencakup pengembangan metode-metode dan proses pembahasan untuk mencapai tingkat kedalaman dan

[7]Sahal Mahfudh, "Bahtsul Masail dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek," dalam M. Imdadun Rahmat (Ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masail*, (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), h. xv.

[8]Zamahsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 9th ed., (Jakarta: LP3ES, 2015), h. 266.

[9]Aḥmad Rajafi, Ijtihad Eksklusif: Telaah atas Pola Ijtihad 3 Ormas Islam di Indonesia, makalah, h. 7, dengan mengutip makalah Aḥmad Ngisomuddin yang disampaikan pada saat bahtsul masail NU Lampung ke-11 di Pesantren as-Salafiyah Marbau Mataram Lampung Selatan.

ketuntasan suatu masalah.[10]

Forum halaqah kedua digelar di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta pasca Muktamar NU ke-28 di tempat dan tahun yang sama, yaitu tahun 1989. Pembahasan dalam forum halaqah kali ini merupakan cikal bakal lahirnya sistem pengambilan keputusan hukum dalam bahtsul masail di lingkungan NU. Halaqah ini mengagendakan adanya rekonstruksi bahtsul masail dengan anggapan bahwa bahtsul masail kurang efektif, baik dari segi substansi maupun metodologi yang digunakan selama ini. Poin-poin penting yang dirumuskan pada halaqah inilah yang kemudian ditawarkan pada Munas Bandar Lampung tahun 1992. Tawaran hasil halaqah tersebut adalah mengajak alim ulama NU untuk melakukan *istinbāṭ* hukum secara *manhajī*, meskipun bukan berarti menghilangkan sama sekali kajian *qaulī*.[11]

Sebelum Muktamar ke-28 di Yogyakarta tahun 1989, PBNU telah membentuk tim khusus untuk merumuskan konsep tajdid. Tim tersebut dipimpin langsung oleh rois āmm kyai Aḥmad Siddiq dan kyai Sahal Mahfudh sebagai wakilnya. Tim ini telah berhasil merumuskan konsep tajdid dalam pandangan NU."[12] Gagasan tajdid yang disuarakan oleh kyai Aḥmad Siddiq mendapatkan apresiasi dari kyai Said Agil Siraj, walaupun menurutnya belum terlalu mendapatkan respon yang baik di internal NU sendiri. Menurut kyai Said Agil, tajdid merupakan upaya menyelaraskan pemahaman Islam dengan perkembangan zaman mendapat perhatian khusus. Namun begitu, gagasan tajdid yang dilontarkan oleh calon *mujaddid* pada akhirnya hanya mengulang kembali ide yang pernah dilontarkan oleh para ulama terdahulu. Menurutnya, ulama NU sebenarnya mampu melaksanakan pembaruan tapi belum ada keberanian seperti yang dilakukan oleh kyai Aḥmad Siddiq.[13]

---

[10]Hasil mudzakarah pengembangan *ulūm al-dīn* melalui telaah kitab secara kontekstual di Pondok Pesantren Watu Congol Muntilan, Magelang Jawa Tengah pada tanggal 15-17 Desember 1988. Hasil mudzakarah ini tidak dipublikasikan. Dikutip dari majalah *al-Aḥkām*, edisi VII, No. 23, September 1998, h. 98. Lihat juga: Imam Yahya, "Akar Sejarah Bahtsul Masa'il: Penjelajahan Singkat", dalam dalam M. Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail*, (Jakarta: Lakpesdam, 2002), h. 22-23.

[11]Imam Yahya, "Akar Sejarah Bahtsul Masa'il: Penjelajahan Singkat"..., h. 22-23.

[12]Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, 7th ed., (Yogyakarta: LKiS, 2011), h. 31-32.

[13]Wawancara dengan kyai Said Agil Siraj dilakukan oleh Mujamil pada 16 September 1999, dan tertuang dalam buku *Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul*

Gus Dur pada tahun 1988 menyuarakan satu lontaran tentang perlunya bermazhab secara *manhajī*. Menurutnya, di NU muncul pandangan bahwa sebenarnya yang dimaksud dengan bermazhab bukanlah menggunakan *aqwāl al-madzāhib* (pendapat dari mazhab), melainkan berpikir secara metodologis yang disetujui mazhab tersebut, dengan penggunaan usul fikih dan kaidah fikih, dan bukan mengambil dari *aqwāl fiqhiyyah*-nya an sich. Disinilah tajdid terjadi; tajdid dalam arti mengubah metodologi berpikir dan tajdid dalam kerangka atau metodologi berpikir yang sudah ada.[14] Senada dengan Gus Dur, kyai Aḥmad Qodri Azizy ketika diundang menghadiri acara serasehan tentang "Masa Depan NU" di Yogyakarta tahun 1989 juga menawarkan gagasan tajdid metodologis. Qodri memberikan kritikan-kritikan terhadap tradisi bermazhab NU yang cenderung tidak konsisten dan Syāfi'iyyah *oriented*. Qodri kemudian menawarkan untuk dilakukan redefinisi bermazhab. Bahwa bermazhab mestinya tidak berarti harus selalu mengikuti pendapat yang sudah jadi dari sang imam mazhab secara kaku (*riqid*) dan beku (*stagnan*), terlebih lagi malah hanya berhenti pada para pengikutnya yang sudah dalam urutan yang kesekian. Bermazhab adalah berarti mengikuti metodologi imam mazhab, yang disebut dengan bermazhab secara *manhajī*, bukan sekedar *aqwāl*. Demikian pula kalau berbicara mengenai pendapat imam Syāfi'ī, seharusnya yang dirujuk adalah kitab imam Syāfi'ī langsung, seperti al-Umm, al-Risālah, Musnadnya, dan lain-lainnya. Karena imam Syāfi'ī itulah dalam tradisi keilmuan barat yang disebut sebagai sumber primer (*primery sources*).[15]

Menurut Arifi, dalam merespon tuntutan tajdid, ulama NU terbagi ke dalam tiga kelompok. *Pertama*, kelompok yang menerima warisan klasik (kitab kuning) sebagai suatu kebenaran yang final, yang menjadi sumber solusi bagi problem-problem masyarakat masa kini. *Kedua*, kelompok yang menerima warisan klasik sebagai suatu kebenaran yang masih dapat digunakan solusi bagi problem-problem masyarakat masa kini, akan tetapi perlu dikontekstualisasikan dengan mengacu kepada

---

Ulama..., h. 274.

[14]Lihat: Abdurrahman Wahid, "Peranan Umat dalam Berbagai Pendekatan," dalam Muhtar Ganda Atmaja, et. Al., (penyusun), *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, 2th eds., (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993), h. 193-194, yang dikutip oleh Aḥmad Baso, *NU Studies*..., h. 134-135.

[15]Lihat: Qodri Azizy, "Cara NU Bermazhab" dalam *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar*, 2th eds., (Yogyakarta: LKiS, 2013), h. 50-54.

kemaslahatan masyarakat. *Ketiga*, kelompok yang memandang warisan klasik sebagai sesuatu yang sudah ketinggalan zaman dan telah kehilangan konteksnya, sehingga tidak perlu lagi dijadikan sebagai rujukan untuk menjawab berbagai persoalan kekinian yang semakin kompleks. Untuk itu, yang perlu dilakukan adalah berijtihad sendiri berdasarkan kemaslahatan umat.[16] Ketiga kelompok ini nantinya akan mewarnai dinamika metode bermazhab dalam NU. Kelompok pertama mewakili mazhab *qaulī*, kelompok kedua merupakan representasi dari ulama NU yang melakukan kontekstualisasi bermazhab, dan kelompok ketiga mewakili mazhab *manhajī*.

Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa puncak dari gagasan tajdid dalam forum-forum diskusi dan halaqah era 80-an adalah ketika gagasan ini berbentuk konsep metodologis dan dibahas dalam forum resmi NU berupa bahtsul masal Munas Bandar Lampung 1992, maka benar apa yang dikatakan Jamal Ma'mur, bahwa Munas Bandar Lampung merupakan tonggak sejarah bagi pembaruan (tajdid) dalam tubuh NU.[17] Tentu, tajdid atau reformasi dalam bermazhab NU, sebagaimana disebutkan dalam bab pendahuluan, tidak selalu dalam konteks menetapkan sesuatu yang baru, tetapi juga memelihara tatanan lama yang masih dianggap baik.[18] Hal ini sejalan dengan jargon NU sendiri yang berbunyi: "*al-Muḥāfaẓah 'alā al-qadīm al-ṣālih wa al-akhdzu bi al-jadīd al-aṣlah*", merawat metodologi lama yang baik dan menerima gagasan atau metode baru yang lebih baik.

Formulasi Metode Bermazhab dalam NU

Kesadaran bermazhab NU secara metodologis dimulai sejak Munas Bandar Lampung tahun 1992. Kesadaran ini terus diuji dan mengalami penyempurnaan dari waktu ke waktu. Pasca Munas Bandar Lampung, prosedur penetapan hukum bahtsul masail NU dibahas kembali pada Muktamar NU di Solo tahun 2004 dengan menawarkan metode baru berupa metode hermeneutika. Lalu pada Munas di Surabaya tahun 2006 dilakukan redefinisi metode. Pada Muktamar NU di Jombang tahun 2015 dilakukan revitalisasi metode *istinbāṭ al-ahkām*. Kemudian pada Munas di Nusa Tenggara Barat tahun 2017 dilakukan reaktualisasi metode *taqrīr jamā'ī* dan *ilhāqul masāil binaẓā'irihā*.[19]

---

[16]Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih*..., h. 223.

[17]Jamal Ma'mur, *Rezim Gender di NU*, h. 138.

[18]Aḥmad Rofiq, *Fiqh Kontekstual: dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 47.

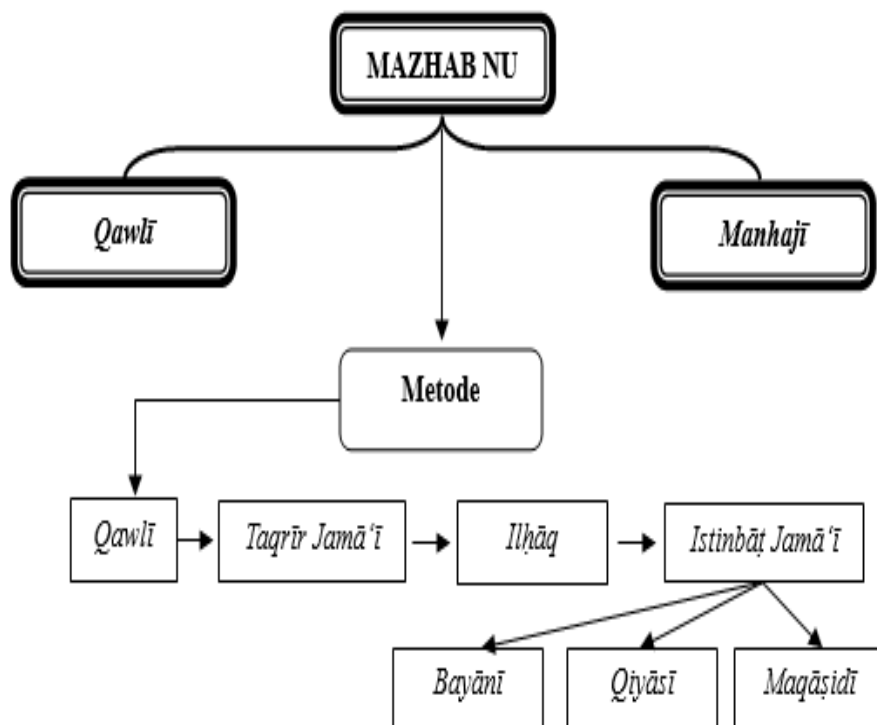
[19]Bahkan saat penelitian ini dilakukan, pada pra Munas NU di Pondok

Sering diangkatnya pembahasan metode bermazhab NU, menandakan adanya kesadaran pentingnya berpikir secara metodologis dan adanya kebutuhan mendesak di dalam merespon pesatnya persoalan-persoalan baru yang tidak ada preseden sebelum-sebelumnya. Pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan, menuntut agama untuk tetap dapat responsif dan mampu mengimbangi tuntutan zaman sehingga agama Islam akan senantiasa relevan dalam setiap zaman dan keadaan, maka NU yang merupakan lembaga keagamaan sudah seharusnya menjadi wadah dari agama di dalam merespon berbagai tuntutan zaman tersebut.

Oleh karena itu, sebagai organisasi keagamaan yang sejak awal memilih bermazhab, maka metode pertama yang digunakan oleh NU dalam proses penggalian hukum adalah metode *qaulī*, yaitu mencarikan jawaban hukumnya dari kitab-kitab kuning yang dianggap *mu'tabar* (*kutub al-ṣafrā' al-mu'tabarah*) secara apa adanya. Ketika jawaban dari sebuah kasus tertuang dalam sebuah kitab, namun jawaban yang tersedia tidak tunggal, maka dilakukan seleksi pendapat (*taqrīr jamā'ī*) dengan pertimbangan berbagai aspek, seperti aspek otoritas pemberi pendapat (ulama) dan aspek kemaslahatan. Kemudian jika persoalan hukum yang dihadapi belum ditemukan jawabannya secara persis (eksplisit) di dalam kitab-kitab standar dalam mazhab (*al-kutub al-mu'tabarah*), maka dilakukan analogi (*ilḥāq*) dengan mempertimbangkan kesamaan unsur (*'illat*). Namun apabila jawaban dari persoalan hukum tidak ditemukan sama sekali dalam kitab yang dijadikan rujukan, baik secara langsung (dengan metode *qaulī* dan *taqrīr jamā'ī*) maupun secara tidak langsung (*ilḥāqī*), disebabkan karena kasus yang dihadapi betul-betul baru, maka dilakukan prosedur *istinbāṭ jamā'ī* dengan metode *bayānī*, *qiyāsī* dan *istiṣlāḥī* atau *maqāṣidī*.[20] Untuk lebih jelasnya dalam melihat metode bermazhab NU, lihat tabel 6.1.

Pesantren al-Falakiyah Pagentongan, Bogor, tanggal 1-2 Maret 2020, salah satu pembahasannya adalah tentang metode *istinbāṭ maqāṣidī*.

[20]Lihat: Keputusan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama di Bandar Lampung tahun 1992, h. 470-471, Hasil Keputusan Muktamar Nahdlatul Ulama ke-31 di Asrama Haji Donohudan Boyolali-Solo tahun 2004, h. 983-984, Keputusan Munas Alim Ulama & Konbes NU di Sukolilo Surabaya tahun 2006, h. 996-998, Hasil Keputusan Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015, h. 1078-1092, Hasil-Hasil Munas Alim Ulama & Konbes NU di Nusa Tenggara Barat tahun 2017, h. 73-82.

Table 6.1
Skema Metode Bermazhab dalam NU

Jika dilihat dari metode penetapan hukum bahtsul masail melalui tabel di atas, maka NU dalam bermazhab memiliki dua corak bermazhab; corak mazhab *qaulī* dan corak mazhab *manhajī*. Sementara jika dilihat dari metode yang digunakan sesuai dengan urutannya, maka NU menggunakan metode *qaulī*, metode *taqrīr jamā'ī*, *ilḥāq*, dan metode *istinbāṭ jamā'ī*. Sebagaimana disebutkan pada bab sebelumnya, rumusan prosedur penetapan hukum dalam bahtsul masail NU pada Munas Bandar Lampung tahun 1992 terkesan tidak berkesinambungan dengan mazhab yang ditawarkan, baik bermazhab secara *qaulī* maupun bermazhab secara *manhajī*. Antara tawaran bermazhab dan metode yang digunakan terkesan berjalan sendiri-sendiri, sehingga melahirkan kerancuan klasifikasi di kalangan peneliti, khususnya menyangkut prosedur penetapan hukum bahtsul masail NU.

Misalnya metode *taqrīr jamā'ī* oleh Aḥmad Arifi dimasukkan ke dalam kategori metode mazhab *manhajī*. Arifi cenderung menyamakan metode *taqrīr jamā'ī* dengan *istinbāṭ jamā'ī*. Misalnya ketika Arifi menjelaskan metode pengambilan hukum (*istinbāṭ al-aḥkām*), Arifi

menyebutkan tentang metode *manhajī* (biasa disebut dengan *taqrīr jamā'ī*). Menurutnya, prosedur *taqrīr jamā'ī* dengan metode *manhajī* dilakukan setelah sebuah kasus tidak dapat dijawab dengan metode *qaulī* maupun metode *ilḥāq*, yaitu dengan cara mendasarkan jawabannya dari al-Qur'ān. Apabila jawabannya tidak ditemukan dalam al-Qur'ān, maka hendaknya dilihat dalam hadis, dan begitu seterusnya sampai pada kitab-kitab *mu'tabar*. Jika tetap tidak ditemukan, akhirnya digunakan jawaban melalui kaidah *fiqhiyyah* yang relevan.[21] Sementara Aḥmad Zahro memasukkan *taqrīr jamā'ī* sebagai bagian dari metode *qaulī*. Ketika Zahro menjelaskan mengenai prosedur pelaksanaan metode *qaulī*, ia memasukkan *taqrīr jamā'ī* di dalamnya. Menurutnya, prosedur pelaksanaan metode *qaulī* adalah sebagaimana dijelaskan dalam keputusan Munas Bandar Lampung, bahwa pemilihan *qaul/wajh* ketika dalam suatu masalah dijumpai beberapa *qaul/wajh* dilakukan dengan memilih salah satu pendapat dengan ketententuan sebagaimana ketentuan prosedur *taqrīr jamā'ī*. Sementara metode *ilḥāq* oleh Zahro diletakkan sebagai metode tersendiri tanpa menjelaskan posisinya, apakah termasuk bagian dari mazhab *qaulī* atau mazhab *manhajī*.[22]

Demikian juga dengan Sukron Ma'mun, kerancuan ini terlihat ketika ia mengidentifikasi metode *ilḥāq* antara masuk kategori mazhab *qaulī* atau mazhab *manhajī*, maka yang dilakukan Sukron adalah melihat *ilḥāq* dari aspek mazhab *qaulī* dan mazhab *manhajī*. Menurutnya, *ilḥāq* jika ditinjau secara mazhab *qaulī*, maka ia berfungsi untuk menjaga konsistensi antara pendapat para ulama mazhab dengan kasus baru yang akan diselesaikan hukumnya. Sementara jika ditinjau dari aspek mazhab *manhajī*, Sukron menyamakannya dengan metode *qiyās*.[23] Sementara Jamal Ma'mur memasukkan *ilḥāq* ke dalam metode (mazhab) *qaulī*, dengan alasan karena keterkaitan yang kuat kepada produk pemikiran masa lalu.[24]

Berbeda dengan Jamal Ma'mur, Imam Yahya berpendapat bahwa format metode *istinbāṭ* hukum yang dirumuskan secara *manhajī* adalah *ilḥāq* secara *jamā'ī*, atau biasa disebut *ilḥāq*.[25] Demikian juga dengan

---

[21]Lihat: Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih…*, h. 206-207.

[22]Lihat: Aḥmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-199,* (Yogyakarta, LKiS, 2004), h. 118-124.

[23]Lihat: Sukron Ma'mun, "Ilhaq dalam Bahtsul Masail NU; antara Ijtihad dan Ikhtiyat", dalam *al-Qalam*, vol. 28, No. 1, Januari-April 2011.

[24]Lihat: Jamal Ma'mur, *Rezim Gender di NU*, h. 136.

[25]Lihat: Imam Yahya, "Bahtsul Masail NU dan Transformasi Sosial: Telaah *Istinbāṭ* Hukum Pasca Munas Bandar Lampung 1992", *Tesis,* (IAIN Syarif

penelitian Muhammad Adib. Adib melakukan pembacaan terhadap trilogi metode *istinbāṭ* berupa metode *qaulī*, *ilḥāqī* dan *manhajī*. Pemetaan ini relatif kurang tepat jika mengacu pada definisi *istinbāṭ* dalam istilah NU, yaitu mengeluarkan hukum syara' dari dalilnya dengan *qawā'id uṣūliyyah* dan *qawā'id fiqhiyyah*, sehingga tidak tepat jika metode *qaulī* dan *ilḥāqī* dimasukkan bagian dari metode *istinbāṭ*. Ketidak-tepatan klasifikasi ini menyebabkan kesalahan kesimpulan berikutnya ketika membaca *istinbāṭ al-ahkām* dalam NU dengan metode *bayānī*, *qiyāsī* dan *istiṣlāḥī*/*maqāṣidī*.[26]

Untuk lebih jelasnya, berikut ini akan dibahas secara mendetail metode bermazhab dalam NU secara berjenjang sebagai berikut:

1. Metode *Qaulī*

Keputusan bahtsul masail di lingkungan NU dibuat dalam kerangka bermazhab kepada salah satu mazhab empat yang disepakati dan mengutamakan bermazhab secara *qaulī*. Oleh karena itu, langkah awal dalam prosedur penjawaban masalah adalah dengan prosedur atau metode *qaulī*, yaitu dalam kasus ketika jawaban dapat dicukupi oleh *'ibārah* kitab dan di sana terdapat hanya satu pendapat hukum (*qaul/wajh*), maka dipakailah *qaul/wajh* sebagaimana diterangkan dalam *'ibārah* tersebut.[27] Metode ini menjadi metode paling dominan dalam proses penetapan hukum dalam forum bahtsul masail NU. Hal ini merupakan konsekuensi logis dari pilihan NU sebagai organisasi keagamaan yang menganut pola bermazhab. Pilihan NU terhadap pola bermazhab adalah untuk menjaga orisinalitas dan memperhatikan silsilah keilmu-agamaannya dalam memutuskan persoalan hukum, sehingga selama masih dapat dilakukan dengan cara bermazhab secara *qaulī*, dengan mengikuti hasil produk hukum yang tertuang dalam kitab-kitab mazhab dalam lingkup mazhab tertentu, NU enggan untuk bermazhab secara *manhajī*, yang hanya mengikuti alur pemikiran dan kaidah *istinbāṭ al-ahkām* yang telah disusun oleh imam mazhab. Hal ini, di samping karena bermazhab secara *qaulī* lebih praktis dan mudah, juga tidak terlalu berisiko dan lebih ringan tanggungjawabnya.

Hidayatullah, Jakarta, 1998), h. 54.

[26]Lihat: Muhammad Adib, *Kritik Nalar Fikih Nahdlatul Ulama,* (Malang: KiriSufi, 2018), h. 89.

[27]Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2015)*, 2th ed., (Surabaya: LTN-PBNU dan Khalista, 2019), h. 472, 983.

Oleh karena itu, sebagai organisasi keagamaan yang semenjak kelahirannya memilih bermazhab, maka metode *qaulī* sangat mendominasi dalam setiap penyelesaian persoalan hukum. Dominasi ini karena salah satu faktornya adalah kasus-kasus *wāqi'iyyah* mendominasi. Menurut KH. Ishomuddin, dalam kasus *wāqi'iyyah* biasanya metode yang digunakan adalah metode mazhab *qaulī*.[28] Sementara, sebagaimana diketahui bahwa dari kurun waktu 1926 hingga 1989 ada sebanyak 362 masalah *wāqi'iyyah* yang dibahas dan dari tahun 1992 hingga 2019 terdapat 83 masalah yang bersifat *wāqi'iyyah*. Sedangkan masalah *mauḍū'iyyah*, dari tahun 1926 hingga 1989 terdapat 32 masalah dan dari 1992 hingga 2019 terdapat 50 masalah. Adapun masalah *qānūniyyah*, dari tahun 1926 hingga 1989 tidak pernah dibahas masalah yang bersifat *qānūniyyah*, sementara dari tahun 1992 hingga 2019 terdapat sebanyak 37 masalah *qānūniyyah* yang dibahas. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika melihat dari metode yang digunakan selama kurun waktu tersebut, metode *qaulī* masih sangat mendominasi. Misalnya dari tahun 1926 hingga1989, metode *qaulī* digunakan atau menyelesaikan masalah sebanyak 293 kali atau secara persentase menyelesaikan masalah sebanyak 75 %. Kemudian dari tahun 1992 hingga 2019, terdapat 91 masalah yang menggunakan metode *qaulī* atau secara persentase sebanyak 53 %. Ini artinya bahwa pola bermazhab dengan menggunakan metode *qaulī* masih tetap menjadi pilihan pertama sebelum menggunakan metode lainnya, walaupun secara persentase mengalami penurunan.

2. Metode *Taqrīr Jamā'ī*

Pada Munas Bandar Lampung tahun 1992, *taqrīr jamā'ī* dimaknai sebagai upaya secara selektif untuk menetapkan pilihan terhadap satu di antara beberapa pendapat atau pandangan (*qaul*/*wajh*). Ini artinya bahwa, *taqrīr jamā'ī* berfungsi untuk memilih salah satu pendapat,[29] yang prosedur pemilihannya dilakukan dengan mengambil pendapat yang lebih maslahat dan/atau yang lebih kuat. Penggunaan prosedur ini sedapat mungkin mengacu pada ketentuan Muktamar NU ke-1 bahwa perbedaan pendapat diselesaikan dengan memilih pendapat yang

---

[28]Wawancara dilakukan dengan KH. Ishomuddin pada acara pra-Munas NU di Pondok Pesantren al-Falakiyah, Pagentongan-Bogor, 1-2 Maret 2020.

[29]Lihat hasil keputusan Munas di Bandar Lampung, 1992, tengtang sistem pengambilan keputusan hukum dalam Bahtsul Masail di Lingkungan Nahdlatul Ulama, Munas di Solo 2004, Munas & Konbes di Surabaya, 2006, dan Munas di Nusa Tenggara Barat, 2017.

disepakati oleh al-Syaikhāni (al-Nawawī dan al-Rāfi'ī), atau pendapat yang dipegangi oleh al-Nawawī saja, atau pendapat yang dipegangi oleh al-Rāfi'ī saja, atau pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama, atau pendapat ulama yang terpandai, dan atau pendapat ulama yang paling *wara'*.[30]

Prosedur metode *taqrīr jamā'ī* pada Munas Bandar Lampung tahun 1992 masih terfokus pada pendapat ulama mazhab Syāfi'ī, dan belum menyentuh kajian perbandingan mazhab.[31] Hal ini dapat dimaklumi mengingat kitab yang dijadikan rujukan adalah *al-kutub al-mu'tabarah* dengan pengertian kitab-kitab tentang ajaran Islam yang sesuai dengan akidah *ahlus-sunnah wal-jamā'ah*, tanpa spesifik menyebutkan mazhab yang empat. Dua belas tahun kemudian, tepatnya pada Muktamar NU ke-31 di Solo tahun 2004, sistem pengambilan keputusan hukum Islam dalam bahtsul masail di lingkungan NU dibahas kembali, dan *taqrīr jamā'ī* semakin memperkokoh posisi mazhab Syāfi'ī. Pada Muktamar tersebut, definisi *taqrīr jamā'ī* secara eksplisit menyebutkan mazhab Syāfi'ī, yaitu yang dimaksud dengan *taqrīr jamā'ī* adalah upaya secara kolektif untuk menetapkan pilihan terhadap satu di antara beberapa *qaul*/*wajh* dalam mazhab Syāfi'ī.[32]

Namun begitu, pada Muktamar NU di Solo, antara definisi *taqrīr jamā'ī* dan aplikasi prosedurnya tidak sinkron. Dari sisi definisi, *taqrīr jamā'ī* tidak memberi ruang terhadap mazhab di luar mazhab Syāfi'ī, sementara dalam prosedur penjawaban masalah, rumusan pada Muktamar Solo lebih longgar dari pada sebelum Munas Bandar Lampung, di mana istilah *kutub al-madzāhib al-arba'ah* mulai muncul dan menjadi pertimbangan di dalam melakukan *taqrīr jamā'ī*. Misalnya pada poin pertama dalam prosedur penjawaban masalah dijelaskan bahwa, dalam kasus ketika jawaban dapat dicukupi oleh ibarat kitab dari *kutub al-madzāhib al-arba'ah* dan di sana terdapat hanya satu pendapat dari *kutub al-madzāhib al-arba'ah*, maka dipakailah pendapat tersebut. Pada poin kedua dijelaskan bahwa, dalam kasus ketika jawaban dapat dicukupi oleh ibarat kitab dan di sana terdapat lebih dari satu pendapat, maka dilakukan *taqrīr jamā'ī* untuk memilih salah satu pendapat.

---

[30]Ketentuan ini diputuskan pada Muktamar Nahdlatul Ulama ke-1 di Surabaya pada tanggal 13 Rabius Tsani 1345 H./21 Oktober 1926 M.

[31]Lihat Keputusan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama di Bandar Lampung pada tanggal 16-20 Rajab 1412 H./21-25 Januari 1992 M.

[32]Lihat Hasil Keputusan Muktamar NU ke-31 di Asrama Haji Donohudan Boyolali-Solo Jawa Tengan 29 November-1 Desember 2004, yang tertuang dalam *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā'*..., h. 982.

Prosedur pemilihannya, khusus dalam mazhab Syāfi'ī sama dengan prosedur yang dirumuskan pada Munas Bandar Lampung tahun 1992 dengan merujuk pada keputusan Muktamar ke-1 (1926 M). Sementara untuk mazhab selain mazhab Syāfi'ī berlaku ketentuan-ketentuan menurut mazhab yang bersangkutan.[33]

Pada Munas NU di Sukolilo Surabaya tahun 2006, definisi *taqrīr jamā'ī* kembali kepada definisi awal, yaitu sama seperti rumusan Munas Bandar Lampung. Namun dalam teknis atau prosedur aplikasinya lebih terbuka dalam menerima pendapat selain mazhab Syāfi'ī daripada rumusan pada Muktamar NU ke-31 di Solo tahun 2004. Walaupun harus diakui bahwa, kecondongan terhadap mazhab Syāfi'ī masih dominan. Pada Munas di Sukolilo, dijelaskan mengenai prosedur *taqrīr jamā'ī* yaitu dengan cara: (a) mengidentifikasi pendapat-pendapat ulama tentang suatu masalah yang dibahas; (b) memilih pendapat yang unggul dengan kriteria bahwa pendapat tersebut adalah pendapat yang paling kuat dalilnya, pendapat yang paling maslahat, pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama, dan pendapat ulama yang paling *wara'*; (c) memperhatikan ketentuan dari masing-masing mazhab atas pendapat yang diunggulkan di kalangan mereka. Sayangnya, pada Munas ini belum dijelaskan ketentuan dari masing-masing mazhab tersebut. Hanya yang dibahas ketentuan dari mazhab Syāfi'ī, yaitu dalam mazhab Syāfi'ī pendapat Syaikhāni (al-Nawawī dan al-Rāfi'ī) menjadi suatu keniscayaan yang harus diambil jika sesuai dengan konteks permasalahannya. Tetapi jika tidak sesuai dengan konteksnya, maka dapat dipakai ulama lain dalam lingkup mazhab Syāfi'ī yang lebih sesuai. Di samping itu, untuk mengukur kepandaian seorang ulama selain Syaikhāni, dapat dilakukan dengan menggunakan persaksian ulama-ulama yang hidup semasa atau sesudahnya (murid-muridnya), dan atau dapat juga dilakukan dengan melihat karya-karyanya, serta dilihat dari segi metode dan pemikiran yang tertuang di dalamnya.[34]

NU menyadari bahwa prosedur di atas masih menyisakan banyak persoalan, misalnya soal cara menentukan pendapat yang lebih maslahat dan lebih kuat, cara mendahulukan dua pendapat yang satu

---

[33]Lihat Hasil Keputusan Muktamar NU ke-31 di AsramaHaji Donohudan Boyolali-Solo Jawa Tengan 29 November-1 Desember 2004, yang tertuang dalam *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā'*..., h. 983-984.

[34]Keputusan Komisi Bahtsul Masail al-Dīniyah al-Mauḍū'iyyah Munas Alim Ulama & Konbes NU Sukolilo Surabaya, 27-30 Juli 2006. Lihat: *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā'*..., h. 997-998.

lebih kuat dari sisi dalil tetapi lemah dari sisi maslahat sedangkan pendapat yang lain lebih kuat dari sisi maslahat tetapi lebih lemah dalilnya, dan alasan imam al-Nawawī mendapatkan prioritas lebih dari pada yang lain. Persoalan lainnya adalah cara menentukan kriteria suatu pendapat didukung oleh mayoritas ulama, cara mendahulukan pendapat yang berbeda antara imam al-Nawawī dengan mayoritas ulama, dan tolok ukur seorang ulama dianggap lebih alim dari ulama yang lain dan lebih *wara'* dari yang lain, maka pada Munas & Konbes NU di Nusa Tenggara Barat tahun 2017, *taqrīr jamā'ī* dibahas secara mendetail. Pada Munas tersebut dirumuskan bahwa *taqrīr jamā'ī* dalam literatur fikih atau usul fikih tidaklah familiar, namun jika dilihat dari operasionalnya maka terma ini sama seperti *tarjīh* dalam tradisi *fuqahā'*, yang memilih atau mengunggulkan dalil yang lebih kuat di antara dalil-dalil fikih yang terperinci apabila terjadi kontradiksi antar dalil-dalil syariat (*ta'āruḍ bayna al-adillah al-syar'iyyah*), atau memilih pendapat yang lebih maslahat[35] dan lebih kuat dalilnya jika terjadi kontradiksi antar pendapat ulama fikih (*ta'āruḍ bayna aqwāl al-fuqahā'*). Proses penetapan *taqrīr* atau *tarjīh* dilakukan secara kolektif sehingga disebut dengan *taqrīr jamā'ī*.[36]

Adapun untuk menentukan suatu pendapat lebih maslahat dan lebih kuat dalilnya dari pada pendapat lainnya, maka dapat dilihat dari beberapa aspek sebagai berikut:

1) Ditinjau dari aspek pengakuan syariat, maslahat terbagi menjadi tiga: (a) *maṣlaḥah mu'tabarah*, yaitu maslahat yang secara tegas diakui syariat dan telah ditetapkan ketentuan-ketentuan hukum untuk merealisasikannya; (b) *maṣlaḥah mulghā*, yaitu sesuatu yang dianggap maslahat oleh akal pikiran, tetapi dianggap palsu karena kenyataannya bertentangan dengan ketentuan syariat; dan (c) *maṣlaḥah mursalah*, yaitu sesuatu yang dianggap maslahat namun tidak ada ketegasan hukum untuk merealisasikannya dan tidak pula ada dalil tertentu, baik yang mendukung maupun yang menolaknya.
2) Ditinjau dari aspek kekuatannya, maslahat terbagi menjadi tiga: (a)

---

[35]Maslahat menurut imam al-Ghazālī adalah perlindungan terhadap tujuan-tujuan syara' yang terdiri atas lima perlindungan: melindungi agama (*hifẓ al-dīn*), melindungi jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), melindungi akal (*ḥifẓ al-'aql*), melindungi kaeturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan melindungi harta (*ḥifẓ al-māl*). Lihat: Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 2th eds., (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), h. 275.

[36]Hasil-Hasil Munas Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat, 23-25 November 2017 M/4-6 Rabiul Awwal 1439 H., h. 73.

ḍarūriyyah (primer), yaitu kemaslahatan yang menyangkut hajat hidup manusia, yang jika kemaslahatan tersebut tidak tercapai, maka akan mengakibatkan kebinasaan dan kerusakan. Tingkatan ini terdiri atas lima tingkat, yaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan, dan memelihara harta; (b) *ḥājiyyah* (sekunder), kemaslahatan yang memberikan kemudahan terhadap manusia. Jika kemaslahatan ini tidak tercapai, maka manusia berada dalam kesulitan dan kesempitan; (c) *tahsīniyyah* (tersier atau pelengkap), yaitu kemaslahatan yang jika tidak tercapai tidak menyebabkan kebinasakan dan kesulitan.

3) Ditinjau dari aspek cakupannya, maslahat terbagi menjadi dua: (a) *maṣlaḥah ʻāmmah* (publik), yaitu kemaslahatan yang menyangkut hajat hidup manusia secara menyeluruh; (b) *maṣlaḥah khāṣṣah* (individu, kelompok tertentu), yaitu maslahat yang hanya menyangkut segelintir orang atau kelompok tertentu.[37]

Suatu masalahat dikatakan lebih kuat apabila dampak perlindungannya terhadap tujuan syāriʻ, baik secara kualitas maupun kuantitas lebih dari yang lain. Jika terjadi benturan antara *maṣlaḥah ʻāmmah* dan *maṣlaḥah khāṣṣah*, maka yang dimenangkan adalah *maṣlaḥah ʻāmmah*. Di samping dilihat dari aspek maslahat, *taqrīr* juga dilihat dari aspek kuat atau tidaknya dalil yang menjadi acuan mujtahid atau ulama. Dalil yang dimaksud adalah al-Qur'ān dan al-Sunnah sebagai dalil primer, sementara ijmak, *qiyās*, *maṣlaḥah mursalah*, *syarʻu man qablanā*, *madzhab al-ṣahābī*, *istiṣḥāb*, *istiḥsān*, *al-ʻurf* dan *sadd al-dzarīʻah* diposisikan sebagai dalil sekunder. Dalil-dalil tersebut baik secara *ijmālī* maupun secara *tafṣīlī* memiliki kekuatan yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Misalnya, ada dalil *qaṭ'ī* dan dalil *ẓannī*, dalil *manṭūq* dan dalil *mafhūm*, *manṭūq ṣarīh* dan *manṭūq ghayr ṣarīh*. Itu sebabnya, jika terjadi kontradiksi antar pendapat dan pandangan, maka ketentuannya sebagai berikut:

1) Pendapat atau pandangan yang didasarkan pada dalil *qaṭʻī* lebih kuat karena itu lebih dipilih dari pendapat yang didasarkan pada dalil *ẓannī*.
2) Pendapat yang didasarkan pada *ʻibārāh al-naṣ* lebih kuat karena itu lebih dipilih dari pendapat yang didasarkan pada *isyārāh al-naṣ* dan *iqtiḍā' al-naṣ*.

---

[37]Wahbah Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*..., vol. 2, h. 33-54, al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*..., vol. 2, h. 174, Ibnu ʻĀsyūr, *Naẓariyyah al-Maqāṣid ʻinda al-Imam al-Syāṭibī*..., h. 126.

3) Pendapat yang diambil dari *manṭūq* secara umum dimenangkan atas pendapat yang diambil dari *mafhūm*.
4) Pendapat yang diperoleh pada *manṭūq ṣarīh* dimenangkan atas pendapat yang diambil dari *manṭūq ghayr ṣarīh*; pendapat yang merupakan makna hakiki dari dalil pada dasarnya lebih didahulukan dari pendapat yang merupakan makna lafal *majāzī* dari dalil.
5) Pendapat yang didasarkan pada lafal *khāṣ* lebih didahulukan daripada pendapat yang didasarkan pada dalil dengan lafal *'āmm*.
6) Pendapat yang diambil dari hadis yang perawinya *faqīh* (ahli fikih) dimenangkan atas pendapat yang diambil dari hadis yang perawinya bukan seorang *faqīh*; pendapat yang didasarkan pada hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan Muslim lebih didahulukan dari pendapat yang didasarkan pada hadis Sunan Abū Dāwud, Tirmidzī, Nasā'ī, dan lainnya.
7) Pendapat yang mewujudkan *maṣlaḥah ḍarūriyyah* dimenangkan atas pendapat yang mewujudkan *maṣlaḥah hājiyyah*; selanjutnya pendapat yang mewujudkan *maṣlaḥah hājiyyah* dimenangkan atas pendapat yang mengandung *maṣlaḥah taḥsīniyyah*.[38]

Selain itu, pendapat yang sesuai dengan kesepakatan ulama (ijmak) dan pendapat Jumhūr ulama dimenangkan atas pendapat minoritas dengan catatan pendapat jumhur tersebut sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Apabila pendapat Jumhūr didasarkan pada suatu *'urf* yang kondisinya berbeda jauh dengan *'urf* yang ada saat ini, maka sangat dimungkinkan terjadinya perubahan hukum akibat perubahan dasarnya atau *'urf*-nya. Jika ada dua pendapat yang satu lebih kuat dari sisi dalil tapi lemah dari sisi maslahat, sedangkan pendapat lain lebih kuat dari sisi maslahat tapi lemah dari segi dalil, maka yang didahulukan adalah sebagai berikut: Jika terjadi *ta'āruḍ* antara dalil *naṣ* dan *maṣlaḥah mu'tabarah* yang menjadi acuan *qiyās*, dan *maṣlaḥah mursalah* yang menjadi salah satu acuan *istiḥsān* dan *sadd al-dzarī'ah*, maka apabila yang dimaksud adalah *maṣlaḥah mu'tabarah*, maka pada umumnya ulama memenangkan *naṣ* atas *qiyās* sekalipun *naṣ* itu berupa hadis ahād kecuali imam Abū Ḥanīfah yang mendahulukan *qiyās* bila perawi hadis tersebut tidak faqīh. Jika *ta'āruḍ* terjadi antara *naṣ* dan *maṣlaḥah mursalah*, maka yang dimenangkan adalah *naṣ*, kecuali pengamalan *naṣ* tersebut menimbulkan mafsadat yang lebih besar.[39]

---

[38]Hasil-Hasil Munas Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat, 23-25 November 2017 M/4-6 Rabiul Awwal 1439 H., h. 75.

[39]Hasil-Hasil Munas Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa

Dari penjabaran di atas, dapat disimpulkan bahwa pendapat yang dalilnya lebih kuat tapi dari segi maslahat lemah dalam kondisi tertentu dapat dimenangkan atas pendapat yang dalilnya lemah tapi dari segi maslahat kuat. Dan dalam kondisi yang lain dapat terjadi sebaliknya. Jika kondisinya cukup dilematis, maka dapat menggunakan teori multidimensi (*naẓariyyah ta'addud al-ab'ad*), yaitu teori yang didasarkan pada berbagai dimensi baik dimensi ruang maupun dimensi waktu. Dengan mengembangkan teori ini, maka yang harus dilakukan pertama adalah *al-jam'u wa al-Taufīq*, mengkompromikan pendapat yang berbeda-beda tersebut. Namun jika *al-jam'u wa al-Taufīq* tidak dapat dilakukan, maka yang dipilih adalah pendapat yang disepakati oleh al-Syaikhāni (imam al-Nawawī dan al-Rāfi'ī). Jika imam al-Nawawī dan imam al-Rāfi'ī berbeda pendapat, maka pendapat yang dipegangi adalah yang dipilih oleh al-Nawawī.[40] Selanjutnya pendapat yang dipegangi oleh al-Rāfi'ī saja. Lalu pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama, kemudian pendapat ulama yang terpandai, dan terakhir pendapat ulama yang paling wara'.[41]

Melihat prosedur *taqrīr jamā'ī* di atas, nampaknya NU masih setengah hati menerima pendapat di luar mazhab Syāfi'ī. Mazhab yang lain hanya diberlakukan dalam kondisi di mana jawaban dari sebuah persoalan sudah tidak ditemukan lagi dalam kitab-kitab mazhab Syāfi'ī. Bahkah dalam kondisi tidak ada jawaban secara eksplisit dalam mazhab Syāfi'ī pun tetap diupayakan mencantolkan jawabannya dari kitab-kitab Syāfi'ī dengan cara analogi (*ilḥāq*).

3. Metode *Ilḥāqul Masā'il Binaẓā'irihā* (*Ilḥāq*)

Munculnya istilah *ilḥāq* dilingkungan NU disinyalir dari istilah yang digunakan oleh Abdurrahman bin Ziyād atau istilah yang dikutip oleh Abū al-Fayḍ Muḥammad Yāsin bin 'Isā al-Fādānī al-Makkī, bahwa *ilḥāqul masā'il binaẓā'irihā* (menyamakan suatu masalah yang terjadi dengan kasus padanannya dalam kitab-kitab terkemuka dengan

---

Tenggara Barat, 23-25 November 2017 M/4-6 Rabiul Awwal 1439 H., h. 76-77.

[40]Pilihan pada imam Nawawi tak hanya didasarkan pada argumen karena Imam al-Nawawī datang belakangan dari imam al-Rāfi'ī, melainkan juga karena imam al-Nawawī telah disepakati sebagai *muharrir al-madzhab* (editor) dan dianggap sebagai Syāfi'ī kedua, bahkan juga mendapat julukan *muhaddits al-fuqaha'* atau *faqīh limuhadditsīn*.

[41]Ketentuan ini diputuskan pada muktamar Nahdlatul Ulama ke-1 di Surabaya pada tanggal 13 Rabius Tsani 1345 H./21 Oktober 1926. Lalu disempurnakan pada Musyawarah Nasional Alim Ulama Nahdlatul Ulama, Mataram 23-25 November 2017.

memperhatikan argumentasinya) lebih baik dari pada membuat-buat hukum,[42] atau lebih utama dari pada membangun pondasi (kaidah) tersendiri baginya.[43]

Metode *ilḥāq* secara aplikatif menyamai metode *qiyās*. Akan tetapi, walaupun metode ini menyamai metode *qiyās*, namun secara definitif dan aplikatif *ilḥāq* tidak sama persis seperti *qiyās*. *Qiyās* adalah *ilḥāq far' ilā aṣl* (menyamakan cabang/kasus hari ini dengan kasus asal/yang tersurat dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah dengan pertimbangan adanya kesamaan 'illat hukum).[44] Sementara *ilḥāq* adalah *takhrīj al-furū' min al-furū'* (mengeluarkan hukum cabang yang sekarang dari hukum cabang masa lalu).[45] Secara definisi, *ilḥāq* mengalami penyempurnaan dari waktu ke waktu. Pada Munas di Nusa Tenggara Barat tahun 2017, yang dimaksud *ilḥāq* adalah menggali hukum *syar'ī 'amālī* dengan cara menyamakan masalah yang tidak ada *naṣ* hukumnya dengan masalah yang ada *naṣ* hukumnya karena memiliki makna (substansi) yang sama. Adapun yang dimaksud *naṣ* di sini adalah *naṣ* imam mujtahid. Masalah yang sudah ada *naṣ*-nya disebut *mulḥaq bih*, sedangkan yang tidak ada *naṣ*-nya disebut dengan *mulḥaq*, dan makna (substansi) yang menjadi landasan penyamaan masalah tersebut disebut dengan *wajh al-ilḥāq*. Suatu masalah dapat disebut sama dengan masalah yang lain apabila keduanya dapat diletakkan di bawah kaidah yang sama yang telah diketahui *manāṭ* atau makna kaidahnya, baik kaidah itu berupa kaidah *fiqhiyyah* maupun kaidah *uṣūliyyah*.[46]

Secara operasional, metode *ilḥāq* dalam prosedur penggalian hukum merupakan langkah awal yang dilakukan Lembaga Bahtsul Masail NU dalam menjawab persoalan yang tidak termaktub secara

---

[42]Lihat: kitab *Syarh al-Farā'iḍ al-Bahiyyah*, yang dilansir dari pendapat Zaynuddīn al-'Irāqī.

[43]Lihat: Abū al-Fayḍ Muḥammad Yāsin bin 'Isā al-Fādānī al-Makkī, *al-Fawā'id al-Janiyyah Ḥāsyiyah al-Mawāhib al-Saniyyah Syarh al-Farā'id al-Bahiyyah,* vol. 2, (Beirūt: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1996), h. 4.

[44]Lihat: Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 1, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006), h. 574, dan *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh*, 14th eds., (Beirūt: Dār al-Fikr, 1999), h. 56, 'Abdul Wahhāb Khalāf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, 12th eds., (al-Qāhirah: Dār al-Qalam, 1978), h. 52, Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (T.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), h. 218, dan Muhammad Musṭafā Syalabī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (T.tp.: al-Dār al-Jāmi'yyah, t.th.), h. 202.

[45]Hasil-Hasil Munas Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama, NTB 2017, (Jakarta: LTN PBNU, 2017), h. 80-81.

[46]Hasil-Hasil Munas Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat, 23-25 November 2017 M/4-6 Rabiul Awwal 1439 H., h. 78-79.

eksplisit dalam kitab-kitab fikih. Tentu jika metode ini dimaksimalkan, baik secara konseptual maupun aplikasinya, tidak hanya terfokus pada *ilḥāq* yang bermakna *takhrīj al-furū' 'alā al-furū'*, melainkan lebih kepada metode teknis yang dua lainnya, yaitu *takhrīj al-furū' 'alā al-uṣūl*[47] dan *takhrīj al-uṣūl min al-furū'*[48] maka keputusan hukum yang dilahirkan tidak terkesan selalu mengekor (taklid) pada teks-teks lama, yang kadang tidak akomodatif terhadap persoalan hari ini.

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa, konsep *ilḥāq* mengalami penyempurnaan dari waktu ke waktu. Sejak rumusan pertama kali mengenai sistem pengambilan keputusan hukum dalam bahtsul masail, definisi *ilḥāq* adalah menyamakan hukum suatu kasus atau masalah yang belum dijawab oleh kitab dengan kasus atau masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab (menyamakan dengan pendapat yang sudah "jadi"). Prosedurnya adalah dilakukan dengan memperhatikan *mulḥaq bih*, *mulḥaq ilayh* dan *wajh al-ilḥāq* oleh para *mulḥiq* yang ahli. Pada Munas di Solo tahun 2004, metode ini dibahas kembali dengan definisi dan prosedur yang sama. Kemudian pada Munas di Sukolilo-Surabaya tahun 2006 defenisi *ilḥāq* dibahas lagi dengan definisi yangg relatif tidak ada perubahan, namun dalam prosedurnya mulai dijabarkan walaupun masih kurang memadai. Prosedur *ilḥāq* adalah (1) memahami secara benar tentang suatu kasus (*taṣawwur al-mas'alah*) yang akan di-*mulḥaq*-kan (*mulḥaq*); (2) mencari padanannya yang ada di dalam kitab yang akan di-*ilḥāq*-i (*mulḥaq bih*) atas dasar persamaan di antara keduanya (*wajh al-ilḥāq*); dan (3) menetapkan hukum *mulḥaq* seperti hukum *mulḥaq bih*.

Pada Munas di Nusa Tenggara Barat tahun 2017, pembahasan mengenai prosedur penggalian hukum melalui *ilḥāq* dibahas lebih mendetail. Bahwa yang dimaksud *ilḥāq* adalah menggali hukum *syar'ī*

---

[47]Yaitu menggali hukum dari kaidah-kaidah *Uṣūliyyah* yang dijadikan *hujjah* oleh imam. Lihat: Ibn al-Shalah, Abu 'Amr 'Utsman bin Abdur-Rahman al-Syuhrazurī, *Adab al-Muftī wa al-Mustaftī*, (T.tp.: Maktabah al-'Ulum, 1986), h. 97.

[48]Yaitu melahirkan kaidah-kaidah Uṣūl dari hukum-hukum cabang yang tertuang dalam fikih mazhab, sebagaimana yang dilakukan oleh aliran *fuqahā* (mazhab Ḥanafī). Penjelasan tentang ketiga metode *takhrīj* ini dapat dilihat dalam *Takhrīj al-Furū' 'ala al-Uṣūl* karya al-Zanjanī, *al-Tamhīd fi Takhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl* karya al-Isnawī, *Miftāh al-Wuṣūl fi Bina' al-Furū' 'alā al-Uṣūl* karya al-Tilmisanī, *al-Qawā'id wa Fawā'id al-Uṣūliyyah* karya Ibnu al-Lahhām, dan lain sebagainya. Belakangan muncul *al-Takhrij 'inda al-Fuqaha' wa al-Uṣūliyyīn* karyaal-Bāhusain, disertasi al-Khahṭānī dengan judul *Manhaj Istikhrāj al-Aḥkām al-Fiqhiyyah li an-Nawāzil al-Mu'āṣirah*, dan *Naẓariyah al-Takhrīj fi al-Fiqh al-Islami* karya Nawwīr bin al-Syublī.

‘amālī dengan cara menyamakan masalah yang tidak ada *naṣ* hukumnya dengan masalah yang ada *naṣ* hukumnya karena memiliki makna (substansi) yang sama. Adapun yang dimaksud *naṣ* di sini adalah *naṣ* imam mujtahid. Masalah yang sudah ada *naṣ*-nya disebut *mulḥaq bih*, sedangkan yang tidak ada *naṣ*-nya disebut dengan *mulḥaq*, dan makna (substansi) yang menjadi landasan penyamaan masalah tersebut disebut dengan *wajh al-ilḥāq*. Suatu masalah dapat disebut sama dengan masalah yang lain apabila keduanya dapat diletakkan di bawah kaidah yang sama yang telah diketahui *manāṭ* atau makna kaidahnya, baik kaidah itu berupa kaidah *fiqhiyyah* maupun kaidah *uṣūliyyah*.[49] Apabila masalah yang sudah ada *naṣ*-nya (*mulḥaq bih*) tidak hanya terdiri atas satu pendapat ulama, maka sebelum dilakukan *ilḥāq* terlebih dahulu harus dilakukan *taqrīr jamā‘ī* untuk memilih satu pendapat yang akan dijadikan sebagai *mulḥaq bih*.[50]

4. Metode *Istinbāṭ Jamā‘ī*

Istinbāṭ menjadi salah satu sistem pengambilan keputusan hukum dalam bahtsul masail NU yang muncul sejak Munas Bandar Lampung tahun 1992. Pada waktu itu, *istinbāṭ* didefinisikan sebagai metode dalam mengeluarkan hukum syara‘ dari dalilnya dengan *qawā‘id uṣūliyyah* dan *qawā‘id fiqhiyah*. Dalam praktiknya, *istinbāṭ* dilakukan secara kolektif (*jamā‘ī*) sehingga disebut dengan istilah *istinbāṭ jamā‘ī*. Metode *istinbāṭ* dilakukan setelah proses *ilḥāq* terhadap kitab kuning menemui jalan buntu, dengan prosedur bermazhab secara *manhajī* yang dilakukan dengan cara mempraktikkan *qawā‘id uṣūliyyah* oleh para ahlinya.[51] Namun sejak Muktamar NU di Solo, baik secara definisi maupun prosedurnya, kalimat *qawā‘id fiqhiyyah* dihilangkan menjadi “mengeluarkan hukum syara’ dari dalilnya dengan *qawā‘id uṣūliyyah* secara kolektif” dan dalam prosedurnya disebutkan “dengan mempraktikkan *qawā‘id uṣūliyyah* oleh para ahlinya”.[52]

Sejak metode ini dimunculkan, belum ada prosedur operasional

---

[49]Hasil-Hasil Munas Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat tahun 2017, h. 78-79.

[50]Hasil-Hasil Munas Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama, Nusa Tenggara Barat tahun 2017, h. 81-82.

[51]Lihat Keputusan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama di Bandar Lampung Pada Tanggal 16-20 Rajab 1412 H./21-25 Januari 1992 M., dalam *Ahkām al-Fuqahā’*..., h. 470473.

[52]Lihat: Hasil keputusan Muktamar NU XXXI di Asrama Haji Donohudan Boyolali-Solo Jawa Tengah 29 Nopember-1 Desember 2004 M/16-18 Syawal 1425 H., dalam *Ahkām al-Fuqahā’*..., h. 982-984.

secara kongkrit, sehingga metode ini terkesan hanya sekedar pelengkap dalam proses penggalian hukum bahtsul masail NU. Baru kemudian pada Munas di Sukolilo Surabaya tahun 2006, prosedur *istinbāṭ jamā'ī* mulai dibahas walaupun masih kurang memadai. Pada waktu itu, prosedur *istinbāṭ jamā'ī* dirumuskan sebagai berikut: (a) memahami secara benar tentang suatu kasus (*taṣawwur al-mas'alah*) yang akan ditetapkan; (b) mencari dalil yang akan dijadikan dasar penetapan hukum (*istidlāl*); (c) menetapkan dalil terhadap masalah dengan metode pengambilan hukum, dan (d) menetapkan hukum atas masalah yang dibahas.[53]

Prosedur ini dianggap belum memadai, misalnya poin (a) memahami secara benar tentang suatu kasus (*taṣawwur al-mas'alah*) yang akan ditetapkan, tentu berlaku tidak hanya dalam mazhab *manhajī*, tetapi dalam mazhab *qaulī* pun memahami secara benar tentang suatu kasus adalah suatu keharusan. Karena memahami *taṣawwur al-mas'alah* merupakan separuh dari jawaban. Kebenaran sebuah jawaban sangat ditentukan oleh ketepatan di dalam *taṣawwur al-mas'alah*. Demikian juga dengan poin (b) belum menjelaskan metode di dalam menentukan dalil yang akan dijadikan dasar penentapan hukum, poin (c) belum menjelaskan metode pengambilan hukum secara konkrit, dan poin (d) belum menjelaskan cara menetapkan hukum atas masalah yang dibahas. Baru kemudian, pada Muktamar Nahdlatul Ulama ke-33 di Jombang pada tahun 2015, *istinbāṭ jamā'ī* dibahas secara konkrit yang dalam penyelenggaraannya NU membuat metode *istinbāṭ al-ahkām* sederhana, yaitu metode *bayānī*, metode *qiyāsī*, dan metode *istiṣlāḥī* atau *maqāṣidī*. Ketiga metode *istinbāṭ* ini sama persis dengan uraian Muhammad Salīm Madkūr ketika menjelaskan tentang metode ijtihad dengan membaginya menjadi tiga macam, yaitu metode *bayānī*, *qiyāsī* dan *istiṣlāhī*.[54]

Rumusan metode *istinbāṭ jamā'ī* pada Muktamar NU di Jombang memberikan gambaran konkrit penerapan metode bermazhab secara *manhajī* dengan mengaplikasikan metode usul fikih. Tentu hal ini perlu diuji dalam tataran praktik. Mengingat ulama NU, sejak kelahiran organisasi ini, banyak yang menguasai ilmu usul fikih, namun ilmu ini hanya sekedar pengetahuan untuk mempelajari proses bagaimana ulama mazhab melahirkan hukum, bukan menjadi alat bagaimana ulama

---

[53]Lihat hasil keputusan Munas NU di Sukolilo Surabaya tahun 2006, dalam *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā',* h. 998.

[54]Lihat: Muhammad Salīm Madkūr, *al-Ijtihād fi al-Tasyrī' al-Islāmī*, (T.tp.: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, t.th.), h.42-49.

NU melahirkan rumusan hukum dari usul fikih yang dikuasainya. Bedanya adalah, sejak Munas Bandar Lampung 1992 metode usul fikih mulai menjadi alat di dalam melahirkan rumusan hukum bahtsul masail, terutama ketika forum bahtsul masail mengalami kebuntuan di dalam bermazhab secara *qaulī*. Tentu secara metodologis NU mengalami kemajuan dari masa ke masa. Tinggal diuji apakah metode ini efektif di dalam tataran aplikatifnya, yang penjelasannya akan dijelaskan pada sub bab barikutnya.

Sebagaimana penjelasan pada bab sebelumnya, prosedur penetapan hukum dalam tradisi NU tidak dikenal istilah ijtihad, melainkan *istinbāṭ* hukum. *Istinbāṭ* hukum yang dilakukan oleh Nahdlatul Ulama adalah model *istinbāṭ jamā'ī* (ijtihad kolektif). Proses ini hanya dapat dilakukan jika masalah tidak terjawab dengan prosedur mazhab *qaulī*. Instrumen yang digunakan dalam ber-*istinbāṭ* adalah kaidah *uṣūliyyah* dan kaidah *fiqhiyah* yang digunakan dalam lingkup empat mazhab besar, yaitu Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī dan Ḥanbalī serta pengikutnya.[55] Bermazhab secara *manhajī* selaras dengan jargon NU, "*al-Muhāfadhah 'alā al-qadīm as-ṣāleḥ wa al-akhdzu bi al-jadīd al-aṣlah*" merawat metode lama yang baik dan menerima gagasan atau metode baru yang lebih baik.

Pada awalnya, sebagaimana dijelaskan oleh KH. MA. Sahal Mahfudh, yang dimaksud dengan *istinbāṭ al-ahkām* dikalangan NU bukan mengambil langsung dari sumber aslinya, yaitu al-Qur'ān dan al-Sunnah, akan tetapi –sesuai dengan sikap dasar bermadzhab- men-*taṭbīq*-kan (memberlakukan) secara dinamis *naṣ-naṣ fuqahā'* dalam konteks permasalahan yang dicari hukumnya.[56] Jika definisi *istinbāṭ al-ahkām* mengacu pada apa yang disampaikan kyai Sahal, maka metode *istinbāṭ al-ahkām* pada awalnya dapat dikategorikan sebagai bagian dari mazhab *qaulī*. Namun jika mengacu pada rumusan *istinbāṭ al-ahkām* pada Muktamar NU di Jombang tahun 2015 dengan membagi metode *istinbāṭ al-ahkām* menjadi tiga macam, yaitu metode *bayānī*, *qiyāsī* dan *istiṣlāḥī* atau *maqāṣidī*, maka yang dimaksud dengan *istinbāṭ al-ahkām* adalah mengeluarkan hukum syara' dari dalilnya (al-Qur'ān dan al-Sunnah) dengan *qawā'id uṣūliyyah* dan *qawā'id fiqhiyyah*, sehingga jika

---

[55]Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritik (Bermazhab Secara Manhajiy dan Implementasinya dalam Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama* (Depok: Nadi Pustaka, 2015), h. 46.

[56]Lihat Kata Pengantar KH. MA. Sahal Mahfudh, Rois 'Āmm PBNU 1999-2014, Bahtsul masail dan Istinbath Hukum NU Sebuah Catatan Pendek pada buku "*Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā'*", h. viii.

mengacu pada definisi ini, maka *istinbāṭ al-ahkām* termasuk bagian dari mazhab *manhajī*.

Dalam sejarahnya, pembahasan tentang *istinbāṭ* tanpa menyertakan kata *jamā'ī,* sudah mulai dibahas pada Munas Bandar Lampung 1992. Definisi *istinbāṭ* adalah mengeluarkan hukum syara' dari dalilnya dengan *qawā'id uṣūliyyah* dan *qawā'id fiqhiyyah*.[57] Lalu pada Muktamar NU ke-31 di Solo 2004, *istinbāṭ* dengan imbuhan *jamā'ī* mulai muncul dengan definisi yang sedikit berbeda dari sebelumnya, yaitu mengeluarkan hukum syara' dari dalilnya dengan *qawā'id uṣūliyyah* secara kolektif.[58] Demikian juga pada Munas NU di Sukolilo Surabaya tahun 2006 istilah *istinbāṭ jamā'ī* muncul kembali dengan redaksi yang sedikit berbeda namun secara substansi sama dengan sebelumnya. Namun begitu, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, prosedur *istinbāṭ jamā'ī* mulai dibahas dengan ketentuan: (a) memahami secara benar tentang suatu kasus (*taṣawwur al-masalah*) yang akan ditetapkan; (b) mencari dalil yang akan dijadikan dasar penetapan hukum (*istidlāl*); (c) menetapkan dalil terhadap masalah dengan metode pengambilan hukum; dan (d) menetapkan hukum atas masalah yang dibahas.[59] Pada perkembangan berikutnya, *istinbāṭ jamā'ī* NU dibahas secara konkrit pada Muktamar Nahdlatul Ulama ke-33 di Jombang pada tahun 2015 yang dalam penyelenggaraannya NU membuat metode *istinbāṭ al-ahkām* sederhana, yaitu metode *bayānī*, metode *qiyāsī*, dan metode *istiṣlāḥī* atau *maqāṣidī*,[60] sebagaimana penjelasan berikut ini:

a. Metode *Bayānī*

Metode *bayānī* adalah metode pengambilan hukum dari *naṣ* (al-Qur'ān dan al-Sunnah).[61] *Naṣ* yang dimaksud dapat berupa *naṣ*

---

[57]Lihat hasil keputusan Munas NU di Bandar Lampung, 21-25 Januari 1992 M., yang dimuat dalam *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 470.

[58]Lihat Hasil Keputusan Muktamar NU ke-31 di Asrama Haji Donohudan Boyolali-Solo, Jawa Tengah 29 November-1 Desember 2004 M., yang dimuat dalam *Ahkām al-Fuqahā'* ..., h. 982.

[59]Lihat hasil keputusan Munas NU di Sukolilo Surabaya, 27-30 Juli 2006, yang dimuat dalam *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 998.

[60]Ketiga metode *istinbāṭ* ini sama persis dengan uraian Muhammad Salim Madkur ketika menjelaskan tentang metode ijtihad dengan membaginya menjadi tiga macam, yaitu metode *bayānī*, *qiyāsī* dan *istiṣlāhī*. Lihat: Muhammad Salīm Madkūr, *al-Ijtihād fi al-Tasyrī' al-Islāmī*, (Tpp.: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, Tth.), h.42-49.

[61]Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā' ...,* h. 1078. Atau lihat juga: Aṭā' al-Rahman an-Nadwī, *al-Ijtihād wa Dauruhā fi Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 3, (Tpp. Dirāsāt al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah, 2006), h. 82.

juz'ī-tafṣīlī, *naṣ kullī-ijmālī* dan *naṣ* yang berupa kaidah umum. Metode *bayānī* ditempuh dengan cara mengkaji *asbāb al-nuzūl* atau *asbāb al-wurūd*, baik yang makro ataupun yang mikro. *Asbāb al-nuzūl* makro adalah sebab umum yang menjadi konteks sosial-politik, sosial-budaya dan sosial-ekonomi dari proses turunnya al-Qur'ān dan munculnya hadis. Sedangkan *asbāb al-nuzūl* mikro adalah sebab khusus yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat atau datangnya hadis.

Di samping mengkaji *asbāb al-nuzūl* dan *al-wurūd*, metode *bayānī* juga ditempuh dengan cara mengkaji teks ayat atau hadis dari sudut pandang kaidah bahasa yang meliputi tiga kajian secara simultan, yaitu analisis kata, analisis makna dan analisis *dalālah*. Analisis lafal berkisar pada *'āmm* dan *khāṣ*, antara *muṭlaq* dan *muqayyad*, antara *haqīqah* dan *majāz*, antara *muhkam*, *mujmal* dan *mutāsyabih*, antara *ẓāhir* dan *naṣ*, antara *musytarak* dan *mutarādif*, dan antara *'amar* dan *nahī*. Sedangkan analisis makna berfungsi untuk memastikan apakah lafal dimaksud dimaknai secara *ḥaqīqī* atau dipalingkan pada makna *majāzī*, lafal ẓāhir dimaksudkan tetap pada makna *rajīh*-nya ataukah dipalingkan pada makna *marjūh*-nya, makna dimaksud adalah makna *lughawī*, *syar'ī* ataukah *'urfī*, yang manakah di antara makna-makna lafal *musytarak* yang diambil atau semuanya diambil. Lafal dimaksud, di samping memiliki makna *lughawī*, apakah memiliki makna *syar'ī* atau *'urfī* dan manakah yang dipakai, *ṣighat al-amr* dimaksud tetap pada makna primernya ataukah dipalingkan pada makna sekunder, *ṣighat nahī* dimaksud tetap pada makna primer ataukah dipalingkan pada makna sekundernya. Adapun kajian *dalālah* (*al-tahlīl al-dalālī*) menyangkut ketentuan hukum yang dapat ditarik dari *naṣ*, baik dari segi *manṭūq* maupun dari segi *mafhūm*.

Selain itu, metode *bayānī* ditempuh dengan cara mengaitkan *naṣ* yang sedang dikaji dengan *naṣ* lain yang berkaitan. *Naṣ* yang sedang dikaji harus dihubungkan dengan *naṣ* yang lain karena al-Qur'ān dan hadis merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lainnya, ayat yang satu terkait dengan ayat yang lain, hadis yang satu terkait dengan hadis yang lain, ayat terkait dengan hadis dan hadis terkait dengan ayat. Suatu *naṣ* terhadap *naṣ* yang lain dapat berfungsi sebagai penguat (*taukīd*), menjelaskan *naṣ* yang bersifat garis besar, membatasi lafal mutlak, membatasi keumuman lafal *'āmm* atau menjelaskan lafal ambigu (*musykil*).

Selain mengaitkan *naṣ* dengan *naṣ* lain yang sesuai, metode *bayānī* juga mengaitkan *naṣ* yang dikaji dengan tujuan umum syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*). *Maqāṣid al-syarī'ah* yang sekaligus merupakan totalitas syariat memiliki hubungan saling terkait dengan teks-teks syariat (al-Qur'ān dan al-Sunnah). *Maqāṣid al-syarī'ah* lahir dan mengacu pada teks syariat (*nuṣūṣ al-syarī'ah*), sementara *nuṣūṣ al-syarī'ah* dalam menafsirinya harus mempertimbangkan *maqāṣid al-syarī'ah*. Ini termasuk dalam kategori mengaitkan yang *juz'ī* (particular) dengan yang *kullī* (universal).[62] Konkritnya, syariat Islam dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia lahir-batin dan dunia-akhirat, maka perumusan hukum dari *naṣ* hendaknya sejalan dengan kemaslahatan manusia yang menjadi tujuan syariat itu, dengan syarat bahwa apa yang diasumsikan sebagai maslahat tidak bertentangan dengan *naṣ* itu sendiri. Dengan mengaitkan *nuṣūṣ* dengan *maqāsid*, maka rumusan-rumusan hukum yang ditarik dari *nuṣūṣ* tidak sepenuhnya tekstual, tapi juga kontekstual.

Di samping itu, metode *bayānī* melakukan pentakwilan terhadap *naṣ* apabila diperlukan. Pada prinsipnya, setiap lafal (*naṣ*) yang multi makna atau *interpretable* harus dibawa pada makna dasarnya, yaitu makna yang jelas, *ḥaqīqī*, dan *rājih*. Akan tetapi, kajian yang komprehensif terhadap *naṣ* dapat menggiring untuk melakukan takwil, yakni memalingkan lafal dari makna dasarnya pada makna lain yang tersembunyi; *majāzī* atau *marjūh*.[63] Adapun takwil terbagi menjadi dua bagian: *Pertama*, *ta'wīl qarīb*, yaitu takwil dekat atau dangkal. *Kedua*, *ta'wīl ba'īd*, yaitu jauh atau dalam. Takwil semacam ini tidak sembarang orang dapat melakukannya. Takwil tidak dapat dipisahkan dari tafsir, karena takwil terhadap suatu *naṣ* harus dilakukan setelah mengetahui tafsiran *naṣ* itu. Oleh karena itu, takwil dilakukan setelah tafsir.[64]

Sebagaimana penjelasan sebelumnya, bahwa kajian teks ayat atau hadis dari perspektif kaidah bahasa harus bertumpu pada:

1) Analisis lafal (*al-taḥlīl al-lafẓī*)

---

[62]al-Jizanī, *Manhaj al-Salaf fi al-Jāmi' bayna al-Nuṣūṣ wa al-Maqāṣid wa Taṭbīqihā al-Mu'āṣirah*, (Riyāḍ: al-Mamlakah as-Su'ūdiyyah Wizārah al-Ta'līm al-'Ālī, 2010), h. 42-43.

[63]al-Suyūṭī, *al-Kaukab al-Sāṭi' Naẓm Jam'u al-Jawāmi'*, (T.tp.: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1998), h. 212.

[64]Lihat hasil keputusan Muktamar NU ke-31 di Asrama Haji Donohudan Boyolali-Solo, Jawa Tengah 29 November-1 Desember 2004 M., yang dimuat dalam *Ahkām al-Fuqahā'...*, h. 1078-1083.

Analisis lafal berkisar pada hal-hal sebagai berikut: antara *āmm* dan *khāṣ*, antara *muṭlaq* dan *muqayyad*, antara *ḥaqīqah* dan *majāz*, antara *muḥkam*, *mujmal* dan *mutasyābih*, antara *ẓāhir* dan *naṣ*, antara *musytarak* dan *mutarādif*, dan antara *amr* dan *nahī*.

2) Analisis makna (*al-taḥlīl al-ma'nawī*)

   Analisis makna dimaksudkan untuk dapat memastikan sebuah lafal antara dimaknai secara *ḥaqīqī* atau dipalingkan pada makna *majāz*-nya, antara lafal ẓāhir dimaksud tetap pada makna *rajīh*-nya atau dipalingkan pada makna *marjūḥ*-nya, antara dimaknai secara *lughawī*, *syar'ī* atau *'urfī*, antara memilih salah satu makna *musytarak* atau memilih semuanya, antara memilih makna *lughawī*, *syar'ī* atau *'urfī*, antara memaknai *ṣīghat amr* pada makna primernya (*wujūb*) atau dipalingkan pada makna sekundernya (selain *wujūb*), antara memaknai *ṣīghat nahī* tetap pada makna primer (*taḥrīm*) atau dipalingkan pada makna sekundernya (selain *taḥrīm*).

3) Analisis *dalālah* (*al-taḥlīl al-dalālī*).

   Analisis *dalālah* menyangkut ketentuan hukum yang dapat ditarik dari *naṣ*. Dalam hal ini terdapat dua metode: metode *Jumhūr al-Uṣūliyyīn* dan metode *Ḥanafiyyah*. Menurut *Jumhūr*, makna (hukum) suatu *naṣ* di samping dapat diambil dari *manṭūq*-nya[65] terkadang dapat diambil dari *mafhūm*-nya.[66] *Manṭūq* terbagi menjadi dua: *manṭūq ṣarīḥ*[67] dan *manṭūq ghayr ṣarīḥ*.[68] Sementara

---

[65]*Manṭūq* secara etimologi berarti sesuatu yang diucapkan. Sedangkan secara terminologi adalah pengertian *ḥarfiyah* dari suatu lafal yang diucapkan.

[66]*Mafhūm* secara etimologi berarti sesuatu yang dipahami dari suatu teks. Sedangkan secara terminologi adalah pengertian tersirat dari suatu lafal (*mafhūm muwāfaqah*) atau pengertian kebalikan dari pengertian lafal yang diucapkan (*mafhūm mukhālafah*).

[67]*Manṭūq ṣarīḥ* secara bahasa berarti sesuatu yang diucapkan secara tegas. Sementara secara istilah adalah makna yang secara tegas ditunjukkan oleh suatu lafal sesuai dengan penciptaannya baik secara penuh atau berupa bagiannya.

[68]*Manṭūq ghayr ṣarīḥ* adalah pengertian yang ditarik bukan dari makna asli dari suatu lafal, tetapi sebagai konsekuensi dari suatu ucapan. Manṭūq ghayr ṣarīḥ ada tiga bagian (dalālah): *isyārah*, *iqtiḍā'* dan *īmā'*. *Dalālah isyārah* adalah suatu pengertian yang ditunjukkan oleh suatu redaksi, namun bukan pengertian aslinya, tetapi merupakan suatu kemestian atau konsekuensi dari hukum yang ditunjukkan oleh redaksi itu. *Dalālah iqtiḍā'* adalah pengertian kata yang disisipkan secara tersirat (dalam pemahaman) pada redaksi tertentu yang tidak dapat dipahami secara lurus kecuali dengan adanya penyisipan itu. *Dalālah īmā'* adalah suatu pengertian yang bukan ditunjukkan langsung oleh

mafhūm juga terbagi menjadi dua: *mafhūm muwāfaqah*[69] dan *mafhūm mukhālafah*.[70] Adapun menurut Ḥanafiyah, makna (hukum) *naṣ* dapat diambil dari empat pendekatan: (a) *'ibārah al-naṣ*; (b) *isyārah al-naṣ*; (c) *iqtiḍā' al-naṣ*; dan (d) *dalālah al-naṣ* (*mafhūm muwāfaqah* dalam istilah Jumhūr).

Dari dua metode di atas, tidak ada perbedaan substansial antara pendekatan Jumhūr dan pendekatan Ḥanafiyyah, kecuali dalam soal *mafhūm mukhālafah*. Menurut Jumhūr, *mafhūm mukhālafah* menjadi salah satu jalan untuk mengambil makna dari *naṣ*, sedangkan menurut Ḥanafiyyah tidak dapat menjadi salah satu jalan untuk mengambil makna dari *naṣ*.[71]

b. Metode *Qiyāsī*

Metode *qiyāsī* adalah ijtihad melalui pendekatan *qiyās*. Sebagaimana pernyataan imam Syāfi'ī bahwa hukum (Islam) itu hanya dapat diambil dari *naṣ* atau dari penggabungan pada *naṣ*, atau sebagaimana surat 'Umar bin Khaṭṭāb kepada Abū Mūsā al-Asy'ārī yang berbunyi: "Hendaklah kamu tahu tentang persoalan-persoalan yang serupa dan persoalan-persoalan yang sama dan ketika itu lakukanlah *qiyās* menyangkut berbagai persoalan padanya."[72] Metode *qiyāsī* (*qiyās*) merupakan salah satu sumber hukum yang paling subur untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang ketentuan hukumnya tidak termaktub secara eksplisit dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah, tetapi memiliki asal (induk) di dalam *naṣ* dan atau ijmak. Dalam mekanismenya, *qiyās* dinilai benar secara metodologis apabila memenuhi rukun-rukun dan syarat-syaratnya.

Secara definisi, *qiyās* adalah menyamakan kasus yang tidak memiliki acuan *naṣ* dengan kasus yang memiliki acuan dalam hal ketentuan hukumnya, ketika keduanya memiliki 'illat yang sama.[73] *Qiyās* terdiri dari empat unsur (rukun) sebagai berikut: *Pertama*, *al-aṣl*, yaitu kasus yang memiliki ketentuan hukum berdasarkan *naṣ*. *al-*

---

suatu lafal, tetapi melalui pengertian logisnya karena menyebutkan suatu hukum langsung setelah menyebut suatu sifat atau peristiwa.

[69]*Mafhūm muwāfaqah* adalah penunjukan hukum melalui motivasi tersirat atau alasan logis di mana rumusan hukum dalam Manṭūq dilandaskan.

[70]*Mafhūm mukhālafah* adalah penunjukan lafal atas tetapnya hukum kebalikan dari yang tersurat ketika tiadanya suatu persyaratan.

[71]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā' ...*, h. 1081-1083.

[72]Khudarī Bik, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, (T.p.: al-Ḥaramayn, t.th.), h.166.

[73]'Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 52.

Aṣl disebut dengan *al-maqīs ʻalayh* (yang di-*qiyās*-i) atau *musyabbah bih* (yang diserupai). *Kedua*, *al-farʻu*, yaitu kasus yang tidak memiliki ketentuan hukum berdasarkan *naṣ*. *al-Farʻ* disebut dengan *al-maqīs* (yang di-*qiyās*-kan) atau *al-musyabbah* (yang diserupakan). *Ketiga*, hukum asal (*hukm al-aṣl*), yaitu hukum yang terdapat pada *al-aṣl* yang ditetapkan berdasarkan *naṣ*. *Keempat*, ʻillat, yaitu sifat yang menjadi titik persamaan (*al-jāmiʻ*) antara asal (*al- aṣl*) dan cabang (*al-farʻ*). Setiap rukun *qiyās* memiliki syarat, yaitu: *Pertama*, *al-aṣl* harus memiliki ketentuan hukum berdasarkan *naṣ*. *Kedua*, *al-farʻ* harus tidak memiliki ketentuan hukum berdasarkan *naṣ*. *Ketiga*, *hukm al-aṣl* harus memenuhi beberapa syarat, yaitu berupa hukum *syarʻī amalī* yang ditetapkan berdasarkan *naṣ*, berupa hukum yang *maʻqūl al-maʻnā* atau *taʻaqqulī* (logic), dan berupa hukum yang tidak hanya berlaku pada *naṣ*.

ʻIllat adalah sifat yang menjadi titik persamaan antara *al-aṣl* dan *al-farʻ*. Tidak semua sifat yang melekat pada *al-aṣl* dapat dijadikan ʻillat hukum, melainkan harus memenuhi beberapa syarat: *Pertama*, harus berupa sifat ẓāhir seperti ijab dan qabul yang menjadi indikasi adanya kerelaan kedua belah pihak (*maẓinnah al-tarāḍī*) merupakan ʻillat bagi keabsahan transaksi. Sedangkan *al-tarāḍī* sendiri sebagai *hikmah al-hukm* tidak dapat dijadikan ʻillat karena tidak ẓāhir. *Kedua*, harus berupa sifat yang terukur (*munḍabiṭ*), seperti safar yang menjadi indikasi adanya *masyaqqah* merupakan ʻillat bagi bolehnya meng-*qaṣar* salat, sedangkan *masyaqqah* sendiri tidak dapat dijadikan ʻillat karena tidak terukur. *Masyaqqah* tidak terukur karena dapat berbeda-beda intensitasnya dan berat ringannya tergantung pada kondisi alam dan setiap individu yang menjalaninya. *Ketiga*, harus berupa sifat memiliki relevansi dengan hukum (*munāsib*). Artinya menyandarkan hukum terhadap ʻillat itu pada umumnya dapat mewujudkan maslahat.[74]

ʻIllat sebagai unsur terpenting dalam mekanisme *qiyās* ada yang diketahui melalui *naṣ* (*manṣūṣah*) dan yang diketahui melalui upaya penggalian (*mustanbaṭah*). ʻIllat *manṣūṣah* lebih jelas daripada ʻillat *mustanbaṭah*. *Qiyās* dilihat dari segi ini dibagi menjadi: *qiyās jalī*, yaitu *qiyās* yang didasarkan pada ʻillat yang *manṣūṣah*, dan *qiyās khafī*, yaitu *qiyās* yang didasarkan pada ʻillat yang *mustanbaṭah* ketika antara *al-aṣlu* dan *al-far'u* terdapat jarak *(fāriq*) yang signifikan.[75]

[74]ʻAbdul Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 68-70.
[75]Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, vol. 1, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986),

Qiyās dinilai benar secara metodologis bila memenuhi rukun-rukun dan syarat-syarat sebagaimana tersebut di atas. *Qiyās* yang tidak memenuhi rukun dan syarat tersebut dianggap sebagai kekeliruan. Mekanisme inilah yang membedakan antara *qiyās* dengan dalil-dalil sekunder lainnya.

c. Metode *Istiṣlāhī* atau *Maqāṣidī*

Metode *istiṣlāhī* atau *maqāṣidi* membahas tentang peran *maqāṣid al-syarī'ah*, bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* tidak hanya penting diperhatikan dalam menafsirkan *naṣ*, melainkan juga sangat dibutuhkan untuk menggali hukum *syar'ī* yang tidak memiliki acuan *naṣ* secara langsung. Oleh karenanya, dalil-dalil sekunder seperti *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah* dan *'urf* pada hakikatnya merujuk pada *maqāṣid al-syarī'ah*. Istiḥsān adalah kebijakan mujtahid dengan berpegang kepada *qiyās khafī* dengan meninggalkan *qiyās jalī*; atau meninggalkan hukum *kullī* dengan berpegang pada hukum *juz'ī istisnā'ī* (hukum pengecualian).[76] Jika seorang mujtahid dihadapkan pada dua dalil *qiyās* yang satu *jalī* dan yang lain *khafī*, maka pada dasarnya mujtahid harus berpegang pada dalil yang *rajīh*, yaitu *qiyās jalī*. Namun atas pertimbangan tertentu, mujtahid dapat meninggalkan *qiyās jalī* yang *rajīh* dengan mengambil *qiyās khafī* yang *marjūh*. Cara kerja inilah yang dikenal dengan sebutan *istiḥsān*. Kedudukan *istiḥsān* sebagai salah satu pertimbangan penetapan hukum adalah masalah *khilāfiyah* (kontroversial); sebagian menerima dan sebagian lain menolak. Imam Syāfi'ī termasuk salah satu yang menolaknya. Namun begitu, *istiḥsān* dengan pengertian di atas sesungguhnya secara *de facto* diamalkan oleh hampir semua fukaha, termasuk imam Syāfi'ī. Sementara *istihsān* yang ditolak oleh imam Syāfi'ī adalah *istiḥsān* yang didasarkan atas keinginan subjektif seseorang tanpa pijakan dalil yang dapat dipertanggungjawabkan.[77]

Dalil sekunder lainnya adalah *al-maṣlaḥah al-mursalah*, yaitu maslahat yang tidak memiliki acuan *naṣ*, baik *naṣ* yang mengakui (*i'tibār*) ataupun yang menafikannya (*ilghā'*). Ulama sepakat bahwa *maṣlaḥah mursalah* tidak dapat dijadikan acuan hukum dalam wilayah ibadah. Sedangkan dalam wilayah muamalah, ulama berbeda

---

h. 703-704. Lihat juga: hasil keputusan Muktamar NU ke-31 di Asrama Haji Donohudan Boyolali-Solo, Jawa Tengah tahun 2004, yang dimuat dalam Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'...*, h. 1083-1087.

[76]'Abdul Wahhāb Khallāf, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 79-80.

[77]'Abdul Wahhāb Khallāf, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 83.

pendapat di dalam menjadikan *maṣlaḥah mursalah* sebagai hujjah. Ulama yang menerima *maṣlaḥah mursalah* sebagai acuan hukum menetapkan syarat-syarat sebagai berikut: harus faktual bukan semu, harus berupa kemaslahatan umum bukan personal-subjektif, dan harus tidak berlawanan dengan hukum atau prinsip-prinsip yang ditetapkan berdasarkan *naṣ* dan ijmak.[78] Imam al-Ghazālī menambahkan satu syarat, yaitu maslahat dimaksud bersifat keharusan (*ḍarūriyyah*).[79]

Di antara dalil sekunder lainnya adalah *al-'urf*, yaitu sesuatu yang dikenal oleh atau tidak asing lagi bagi masyarakat karena sudah menjadi kebiasaan dalam kehidupan mereka, baik berupa perkataan maupun perbuatan.[80]*'Urf* terbagi menjadi dua: *al-'urf al-'āmm*; yaitu adat kebiasaan mayoritas dari berbagai negeri di satu masa, dan *al-'urf al-khās*; yaitu adat kebiasaan yang berlaku pada masyarakat atau negeri tertentu. Di samping itu, '*urf* juga dapat dikategorikan ke dalam dua kategori: *al-'urf al- ṣaḥīḥ* ; yaitu suatu hal baik yang menjadi kebiasaan suatu masyarakat namun tidak sampai menghalalkan yang haram dan tidak pula sebaliknya, dan *al-'urf al-fāsid*; yaitu sesuatu yang menjadi adat kebiasaan namun sampai menghalalkan yang diharamkan oleh Allah. Adapun syarat-syarat *'urf* untuk dapat dijadikan landasan hukum harus termasuk *'urf* yang sahih (tidak bertentangan dengan ajaran al-Qur'ān dan al-Sunnah), harus bersifat umum (minimal telah menjadi kebiasaan mayoritas penduduk negeri itu), harus sudah ada ketika terjadinya suatu peristiwa yang akan dilandaskan kepada *'urf* tersebut, dan tidak ada ketegasan dari pihak-pihak terkait (dua belah pihak yang ber-akad) yang berlainan dengan kehendak *'urf* tersebut. Sebab jika kedua pihak telah sepakat untuk tidak terikat dengan kebiasaan yang berlaku umum, maka yang dipegang adalah ketegasan itu, bukan *'urf*.[81]

Terkait dengan hasil keputusan yang disepakati oleh peserta Muktamar ke-33 di Jombang disimpulkan, bahwa metode *istinbāṭ al-*

---

[78]'Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 86-87.

[79]Abd al-Hayy al-Farmawī, "Syurūṭ al-'Amal bi al-Maṣlaḥah al-Mursalah", dalam *Hadyu al-Islam*, 6 Juli 2010.

[80]'Abdul Karīm Zaydan, *al-Wajīz Fi Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Mu'assasāt al-Risalāh, 1985).

[81]Satria Efendi, *Ushul Fiqh*, Cet. 1, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005), 156-157. Lihat juga Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islami*, h. 120-122.

ahkām harus dilakukan oleh orang yang telah memenuhi persyaratan (ahli) untuk melakukan *istinbāṭ*, dan harus dilakukan secara kolektif (*jamā'ī*) bukan secara individual (*farḍī*) untuk menghindari kesewenang-wenangan dalam pelaksanaan *istinbāṭ al-ahkām*.[82] Hal yang menarik pada Muktamar NU di Jombang 2015 dan juga Munas NU di Mataram 2017 adalah masuknya pertimbangan *maqāṣid al-syarī'ah* dan maslahat. Tentu hal ini agak tidak biasa di dalam NU, sebagai ormas yang selama ini terkenal dengan komitmennya mengikuti mazhab Syāfi'ī, yang kurang mempopulerkan dalil maslahat dalam hal yang tidak diperoleh penegasan oleh *naṣ*. Mazhab Syāfi'ī selalu menekankan *qiyās* terhadap persoalan yang tidak tersurat (*ghayr manṣūṣah*) dalam teks agama, sehingga lebih suka berbicara tentang apa yang disebut dengan 'illat (alasan hukum), dengan alasan bahwa maslahat sudah tersimpul dalam 'illat. Tetapi hukum yang ditelorkan melalui *qiyās* tidak boleh tergantung pada maslahat yang tidak tegas rumusan maupun ukurannya.[83] Disinilah pentingnya penelitian ini guna menguji seberapa efektif gagasan metode bermazhab dalam NU, dan realisasinya dalam berkontribusi melahirkan fikih bercorak keindonesiaan.

Pergeseran Bermazhab dalam NU

Jika mengacu pada ciri-ciri pola pikir Nahdlatul Ulama, maka peluang mengembangkan metode bermazhab NU sangat terbuka lebar. Disamping memiliki pola pikir moderat, seimbang dan toleran, NU juga menganut pola pikir reformis, dinamis dan metodologis. Dengan pola pikir reformis, NU senantiasa mengupayakan perbaikan menuju ke arah yang lebih baik, termasuk juga perbaikan metodologi sehingga keputusan hukum yang dihasilkan senantiasa responsif terhadap perkembangan zaman. Di samping itu juga, NU berpijak pada pola pikir dinamis yang senantiasa melakukan kontekstualisasi dalam merespon berbagai persoalan. Dengan pola pikir ini, NU senantiasa mengupayakan untuk mendialogkan warisan masa lalu (kitab kuning) dengan kondisi hari ini, maka dilakukan upaya kontekstualisasi kitab kuning dengan mengembangkan metode bermazhab dalam NU.

Selain pola pikir di atas, NU juga menganut pola pikir metodologis (*manhajiyah*), yang senantiasa menggunakan kerangka berpikir yang mengacu pada *manhaj* yang telah ditetapkan oleh NU. Dengan pola pikir

---

[82]Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā' …*, h. 1078-1092.
[83]Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*…, h. xIviii-xIix.

ini, peluang untuk memaksimalkan peran mazhab *manhajī* sangat potensial. Oleh karena itu, sejak Munas Bandar Lampung tahun 1992 hingga tahun 2019 kesadaran metodologis ini terlihat sangat jelas dengan dibahasnya berbagai metode *istinbāṭ* hukum dalam forum bahtsul masail, baik secara konseptual maupun praktikal. Untuk mewujudkan pola pikir NU ini, perlu dilakukan upaya kontekstualisasi dan revitalisasi metodologi sehingga hukum Islam selalu relevan dalam berdialog dengan zaman.

Dengan pola pikir tersebut, pergeseran bermazhab dalam NU sangat mungkin terjadi di lingkungan NU. Pergeseran tersebut dapat diamati melalui metode yang digunakan dalam menyelesaikan atau menjawab permasalah hukum, dan permasalahan hukum dalam NU dibahas pada forum resmi melalui bahtsul masail, baik pada acara Munas maupun Muktamar NU. Pergeseran ini terlihat jelas semenjak Munas NU di Bandar Lampung tahun 1992. Munas Bandar Lampung dapat dikatakan sebagai era kesadaran perlunya redefinisi dan reformasi bermazhab, yang cikal bakalnya dimulai sebelum tahun 90-an. Tawaran metode bermazhab pada Munas Bandar Lampung 1992 menemukan momentumnya, karena menurut Gus Dur, gerakan keagamaan telah banyak mengalami perubahan, terutama pasca tahun 1990-an, yaitu memiliki kecenderungan memadukan aspirasi keagamaan dan kerangka pemahaman keadaan yang bersifat struktural. Dengan kata lain, telah tumbuh militansi keberagamaan yang revolusioner dalam wawasan dan watak revolusioner, sekalipun wawasan tersebut masih banyak bergerak pada tataran wawasan saja, belum menjadi sesuatu yang programatik yang didukung dengan bangunan institusional yang sesuai dengan kebutuhan melaksanakan revolusi.[84]

Semenjak kelahirannya, NU menganut pola bermazhab secara *qaulī* hingga kemudian muncul istilah bermazhab secara *manhajī*. Munculnya istilah ini dan timbulnya gagasan untuk mempopulerkannya dapat ditelusuri sejak tahun 1987 ketika intelektual muda NU mengadakan kajian-kajian kritis terhadap kitab kuning, walaupun akhirnya mendapat tanggapan negatif dan hambatan dari beberapa ulama senior dengan melarang pelaksanaan diskusi di kantor PBNU. Namun demikian, para intelektual muda tetap mengadakan diskusi-

---

[84]Lihat: Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), h.183, yang dikutip oleh Zuly Qodir, *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 55.

diskusi kritis di tempat lain, tepatnya di P3M (Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat). Melalui P3M inilah hasil-hasil diskusi tersebut dipublikasikan oleh jurnal pesantren.[85]

Menurut Aḥmad Arifi, perubahan pemikiran di kalangan intelektual (kyai) NU dirasakan cukup signifikan dan mendasar dimulai pada pertengahan tahun 1980-an sampai 1990-an akhir, terutama sejak NU menegaskan kembali ke Khittah NU 1926 dan melakukan redefinisi konsep Aswaja. Kembalinya orientasi NU sebagai *jam'iyyah dīniyyah* (organisasi keagamaan) telah merubah wawasan pemikiran fikih NU, yang semula hanya berkutat pada pola bermazhab secara *qaulī* dengan ciri khas tekstual menjadi lebih terbuka dan dinamis, sehingga melahirkan pemikiran-pemikiran segar dalam bahtsul masail yang diselenggarakan oleh NU. Apalagi dengan wilayah kajian yang semakin meluas menyentuh isu-isu global-universal, seperti HAM, pluralisme, hubungan antar agama, demokratisasi, dan isu-isu global lainnya.[86] Lebih lanjut, menurut Arifi, pemikiran fikih dalam NU (pada decade 1990-an) mengalami pergulatan intensif dalam forum bahtsul masail, dengan semakin banyaknya kaum intelektual NU dari perguruan tinggi yang terlibat di dalamnya. Pergulatan yang terjadi menyentuh wilayah pradigma fikih dalam NU. Gugatan pun menyentuh aspek ontologi (berkenaan dengan hakikat fikih), epistemologi (mengenai dalil dan *al-kutub al-mu'tabarah* sebagai referensi yang digunakan),[87] dan metodologi (metode *istinbāṭ*).[88]

Pergeseran pemikiran di kalangan NU semakin terlihat, dari corak mazhab *qaulī* ke arah mazhab *manhajī*, ketika para alim ulama mengadakan Musyawarah Nasional Alim Ulama NU di Bandar Lampung pada tanggal 16-20 Rajab 1412 H/ 21-25 Januari 1992 M. dengan membuatkan rumusan konsep dan mengkaji prosedur pengambilan

---

[85]Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, h. 200-201.

[86]Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih ...*, h. 6-7.

[87]Kriteria kitab otoritatif (*al-kutub al-mu'tabarah*) dalam keputusan Munas Alim Ulama di Sokorejo Situbondo tahun 1983 ialah kitab-kitab *'ala al-madzhab al-arba'ah*. Kemudian pada Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung dilakukan definisi ulang, yaitu *al-kutub al-mu'tabarah* adalah kitab-kitab tentang ajaran Islam yang sesuai dengan akidah *Ahlussunnah wal jamā'ah*. lihat: Tim LTN-PBNU, *Aḥkāmul Fuqaha'...*, h. 386-470. Kriteria ini mendapat kritikan dari Aḥmad Zahro karena dianggap tidak jelas standarnya sehingga menimbulkan banyak pertanyaan. Lihat: Aḥmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-199,* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 146-167.

[88]Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih...*, h. 11.

hukum di kalangan *nahḍiyyīn*. Ketentuan umum dari hasil Munas di Bandar Lampung adalah menyangkut tentang kriteria *al-kutub al-mu'tabarah*, bermazhab secara *qaulī*, bermazhab secara *manhajī*, prosedur metode *istinbāṭ*, metode *taqrīr jamā'ī*, metode *ilhāq* (*ilhāqul-masā'il binaẓā'irihā*) dan lain sebagainya.[89] Menurut Mahsun, pertemuan ulama pada Munas di Bandar Lampung tahun 1992 merupakan awal munculnya kesadaran formal akan pentingnya pengembangan pemikiran metodologis, khususnya dalam rangka mengambil keputusan hukum.[90] Menurut KH. Afifuddin Muhajir, latar belakang terjadinya pergeseran metode bahtsul masail pada Munas Bandar Lampung 1992 adalah bermunculannya *masā'il fiqhiyyah* baru yang tidak tersedia jawabannya di dalam kitab-kitab *turāts*, atau rumusan yang tersedia di dalam kitab-kitab tersebut tidak dapat dipaksakan untuk diterapkan di masa sekarang karena terjadi perubahan situasi-kondisi dan tradisi.[91]

Melihat dinamika pemikiran di lingkungan NU mulai dari era 80-an, dapat dibilang bahwa NU tidak terlalu kaku (*rigid*) dengan menolak kebaruan, namun juga tidak kebablasan dalam menerima pembaruan.[92] Bukti bahwa NU tidak menolak kebaruan dapat terlihat dari perkembangan sistem pengambilan keputusan hukum bahtsul masail sejak tahun 1992. Demikian juga bukti bahwa NU tidak over di dalam menerima kebaruan dapat terlihat ketika forum bahtsul masail sempat menawarkan dan mendiskusikan metode baru bernama "hermeneutika".[93] Metode ini sempat muncul kepermukaan dan dibahas pada Muktamar NU ke-31 di Solo 2004,[94] namun mendapatkan penolakan dari mayoritas *bāhitsīn* (para peserta bahtsul masail) atau *mu'tamirīn* (para peserta Muktamar) karena dianggap produk barat dan tidak senafas dengan Islam, atau keluar dari rel-rel keagamaan yang

---

[89]Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'...*, h. 470.

[90]Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis...*, h. 3

[91]Wawancara dilakukan terhadap KH. Afifuddin Muhajir pada hari Senin, 29 Juni 2020 via whatsapp karena kondisinya tidak memungkinkan untuk melakukan silaturrahim secara tatap muka disebabkan masih dalam kondisi pandemi Covid 19.

[92]Keputusan Komisi Bahtsul Masail *al-Dīniyah al-Mauḍū'iyyah* Munas Alim Ulama & Konbes NU di Asrama Haji Sukolilo Surabaya, Juli 27-30, 2006.

[93]Akar kata hermeneutika berasal dari istilah Yunani dari kata kerja *hermeneuein* yang berarti menafsirkan, dan kata benda *hermeneia*, interpretasi. Lihat: Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi,* Penerjemah Musnur & Damanhuri, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 14.

[94]Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'* ..., h. 985.

telah dipakemkan dan manabrak pagar *fikrah nahḍiyyah* NU,[95] atau secara umum, mayoritas peserta bahtsul masail menolak bentuk-bentuk pemikiran liberal meskipun memiliki pijakan yang (dianggap) kuat dengan berlandaskan al-Qur'ān dan hadis yang dapat dipertanggung-jawabkan.[96]

1. Pergeseran Mazhab ke Arah Kontekstual

Pemahaman kontekstual terhadap ajaran-ajaran Islam merupakan sebuah tema yang banyak didiskusikan di lingkungan muslim liberal di Indonesia pada akhir tahun 1980-an, yang menarik karena memberi peluang bagi penafsiran yang lebih luwes atas ajaran-ajaran tersebut dan mengarah pada penyesuaian terus menerus terhadap berbagai keadaan yang senantiasa berubah.[97] Kontekstualisasi menyatakan relatif sesuatu yang dianggap mutlak oleh kaum tradisional literalis dan fundamentalis. Namun begitu, pada tahun 80-an, isu kontekstualisasi bukan hanya sekedar kavling kaum liberal, melainkan juga menjadi *concern* NU dalam wilayah yang berbeda, yaitu kontekstualisasi kitab kuning.

Jika mengamati hasil keputusan bahtsul masail NU dari tahun 1926 hingga 2019, maka dari awal mazhab *qaulī* sangat mendominasi. Walaupun begitu, sejak awal pula upaya kontekstualisasi kitab kuning sudah dilakukan oleh para kyai NU dengan cara merumuskan metode pentarjihan terhadap perbedaan pendapat ulama dalam kitab-kitab

---

[95]Mahsun, *Mazhab NU Mazhab...*, h. 79. Penolakan ini oleh sebagian pengamat NU dianggap sebagai cerminan adanya kesenjangan berpikir antara kaum muda dan kaum tua (kalangan kyai). Misalnya hasil wawancara yang dilakukan oleh Vivin dengan K.H. Ma'ruf Amin, menyimpulkan bahwa kaum tua, walaupun ada yang mendorong untuk dilakukan kontekstualisasi kitab kuning dengan mazhab*manhajī*, seperti K.H. Sahal Mahfudh dan K.H Ma'ruf Amin, namun mereka tetap dalam koridor moderat, tidak konservatif dan tidak pula liberal. Sementara kaum muda merespon semangat mazhab *manhajī* ke arah liberalisasi. Lihat Vivin Baharu Sururi, "Metode Istinbath Hukum di Lembaga Bahtsul Masail NU", *Jurnal Bimas Islam*, vol. 6, No. 3, 2013, h. 447.

[96]Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih*..., h. 294.

[97]Menurut Noeng Muhadjir, kontekstual memiliki sekurang-kurangnya tidak arti. Pertama, diartikan sebagai upaya pemaknaan menanggapi masalah kini yang umumnya mendesak; sehingga arti kontekstual sama dengan situasional. Kedua, disamakan dengan melihat keterkaitan masa lampau, kini dan mendatang. Ketiga, diartikan mendudukkan keterkaitan antara yang sentral dengan yang perifer. Lihat: Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 4th eds, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), h. 263-264.

kuning, dan menganalogikan kasus-kasus baru dengan kasus yang tertuang dalam kitab-kitab tersebut. Baru kemudian pada Munas NU di Bandar Lampung tahun 1992 metode bermazhab NU sudah mulai terlihat sistematis dengan membuatkan istilah-istilah aplikatif beserta definisinya seperti *taqrīr jamā'ī*, *ilḥāq*, *istinbāṭ jamā'ī* dan lain sebagainya. Sebalumnya, bermazhab dalam NU hanya identik dengan mengikuti pendapat-pendapat yang sudah tertuang dalam kitab-kitab terdahulu dalam lingkup mazhab tertentu.

Pergeseran mazhab *qaulī* dari tekstual ke kontekstual terlihat semenjak Munas Bandar Lampung tahun 1992. Munculnya metode *taqrīr jamā'ī* dan *ilḥāq* merupakan bukti akan adanya upaya kontekstualisasi bermazhab di tubuh NU. Bahwa NU dalam memutuskan hukum tidak hanya menerima apa adanya sesuai dengan apa yang tertuang dalam kitab kuning, melainkan juga dilakukan upaya mendialogkan kitab kuning dengan kondisi sekarang. Dalam melakukan kontekstualisasi kitab kuning tersebut, ulama NU menggunakan perangkat metodologi (usul fikih) ulama-ulama terdahulu dalam mengeluarkan hukum dari kitab kuning, baik dengan cara *taqrīr jamā'ī* ataupun dengan cara *ilḥāq*. Dalam konteks bermazhab, metode *taqrīr jamā'ī* berfungsi untuk menyelesaikan persoalan yang jawabannya masih diperselisihkan di kalangan ulama fikih dengan cara memilih pendapat yang lebih kuat dan lebih maslahat. Salah satu ukuran kemaslahatan itu adalah dengan cara memilih pendapat yang paling sesuai dengan konteks atau kondisi zaman yang dihadapi. Sementara metode *ilḥāq* merupakan metode yang berfungsi untuk melakukan kontekstualisasi kitab-kitab kuning untuk tetap responsif terhadap persoalan hari ini. Metode *ilḥāq* menganalogikan persoalan hari ini dengan persoalan yang pernah dibahas dan dijawab dalam kitab-kitab ulama terdahulu, walaupun kasusnya tidak sama persis namun memiliki kesamaan 'illat (*wajh*), menandakan bahwa kitab-kitab ulama terdahulu masih dianggap relevan dan mampu merespon persoalan hari ini.

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, walaupun pergeseran mazhab NU terlihat sejak Munas Bandar Lampung tahun 1992, namun istilah-istilah yang dirumuskan pada waktu itu secara praktik dalam beberapa kasus sudah dilakukan jauh sebelum dirumuskan metode ini, misalnya metode *taqrīr jamā'ī*. Secara konseptual, metode *taqrīr jamā'ī* sudah dibahas sejak Muktamar pertama di Surabaya tahun 1926 walaupun belum dikenal dengan istilah *taqrīr jamā'ī*. Ketika Muktamar pertama, pertanyaan yang muncul adalah pendapat siapakah yang dapat atau boleh digunakan untuk berfatwa di antara pendapat-pendapat yang

berbeda dari ulama Syāfi'iyah. Jawaban yang disepakati adalah pendapat yang terdapat kata sepakat antara imam al-Nawawī dan imam al-Rāfi'ī. Namun apabila kedua tokoh ini tidak satu suara, maka pendapat yang diambil adalah pendapat yang dipilih oleh imam al-Nawawī saja. Sementara apabila imam al-Nawawī tidak memberikan jawaban terhadap kasus tersebut atau tidak ditemukan jawabannya dalam kitab-kitab imam al-Nawawī, maka pendapat yang diambil adalah pendapat yang dipilih oleh imam al-Rāfi'ī saja, kemudian pendapat yang disokong oleh ulama terbanyak, pendapat ulama yang terpandai, dan pendapat ulama yang paling *wira'i*.[98]

Kontekstualisasi bermazhab dalam NU perlu dilakukan karena jika tidak, bukan mustahil nantinya akan terdapat banyak kasus hukum yang tidak dapat diselesaikan. Sebagaimana menurut kyai Sahal Mahfudh bahwa, jika pola pemahaman tekstual tidak segera diimbangi dengan pola-pola pemahaman kontekstual, maka bukan mustahil jika kitab kuning akan menjadi harta pusaka yang hanya dapat dimiliki tetapi tidak banyak memberikan manfaat bagi solusi permasalahan aktual. Bahkan lebih tragis lagi adalah pemahaman tekstual dapat menyeret kaum muslimin memperlakukan fikih sebagai dogma yang tidak dapat diganggu gugat. Tidak jarang, fikih (kitab kuning) dianggap sebagai kitab suci kedua setelah al-Qur'ān. Lebih lanjut lagi, menurut kyai Sahal, gagasan pemahaman kontekstual bukan berarti meninggalkan dan menanggalkan fikih secara mutlak, justru segala aspek perilaku kehidupan akan dapat terjiwai oleh fikih secara konseptual dan tidak menyimpang dari rel fikih itu sendiri.[99]

Senada dengan kyai Sahal, Aḥmad Zahro berpendapat bahwa langkah penting yang harus dilakukan dalam upaya reformasi pemahaman hukum Islam adalah desakralisasi terhadap kitab-kitab fikih, dengan menempatkan kitab fikih pada tempat yang semestinya, yaitu sebagai produk penalaran manusia yang tidak tabu untuk dikritisi, dikoreksi dan dievaluasi melalui pemahaman kontekstual. Menurutnya, kitab-kitab fikih juga merupakan produk pemikiran yang tidak terlepas dari pengaruh individual penulisnya, baik berkaitan dengan latar belakang pendidikan, kebudayaan, lingkungan, jenis kelamin, maupun usia dan lain sebagainya. Zahro mengapresiasi kitab-kitab fikih klasik

---

[98]Lihat hasil keputusan Muktamar Nahdlatul Ulama ke-1 di Surabaya pada tanggal 13 Rabiuts Tsani 1345 H./21 Oktober 1926 M., yang tertuang dalam *Ahkām al-Fuqahā'...*, h. 3.

[99]Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, h. xxxix-xI.

sebagai karya monumental para ulama brilian yang cocok dan sesuai dengan zamannya, tetapi belum tentu sesuai dengan zaman berikutnya. Sebagai produk pemikiran manusia, apalagi karya tersebut sudah berusia ratusan bahkan seribu tahun, tentu sangat wajar apabila di kemudian hari dijumpai hal-hal yang terasa tidak relevan lagi dengan perkembangan zaman yang amat cepat perubahannya dengan pesatnya kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi dan informasi.[100]

Menurut al-Qarāfī, sikap terpaku secara terus-menerus pada teks pendapat ulama terdahulu adalah suatu kesesatan dalam agama dan (juga) suatu ketidak mengertian terhadap apa yang diinginkan oleh para ulama terdahulu. Ia menyarankan untuk tidak terpaku hanya pada apa yang tertulis dalam kitab-kitab. Menurutnya, jika datang seorang peminta fatwa (*mustaftī*) dari luar daerah, maka hendaknya tidak menerapkan sebuah hukum menurut tradisi yang berlaku di daerah sang *muftī* (pemberi fatwa). Seorang *muftī* harus menanyakan terlebih dahulu kepada peminta fatwa tentang tradisi yang berjalan di daerahnya. Kemudian *muftī* memberikan fatwa berdasarkan tradisi di daerah sang *mustaftī* bukan berdasarkan tradisi yang ada di daerah sang *muftī* dan bukan pula berdasarkan keputusan yang tercantum dalam kitab-kitabnya.[101]

Sebagaimana al-Qarafī, Ibnu al-Qayyim berpendapat yang sama bahwa, siapapun yang berfatwa hanya dengan melihat pada teks yang tertuang dalam kitab-kitab (fikih), padahal berbeda budaya, adat, situasi, kondisi, dan indikasinya, maka sungguh telah sesat dan menyesatkan. Oleh karena itu, menurut Ibn al-Qayyim, jika ada orang yang meminta fatwa (*mustaftī*) dari wilayah atau negara berbeda, maka seorang pemberi fatwa (*muftī*) harus menanyakan terlebih dahulu budayanya. *Muftī* akan memberikan fatwa sesuai dengan budaya peminta fatwa bukan sesuai dengan budaya yang termaktub dalam kitab karangannya.[102]

---

[100]Lihat Makalah Aḥmad Zahro, "Desakralisasi Kitab Fiqih Sebagai Upaya Reformasi Pemahaman Hukum Islam." yang disampaikan dalam pengukuhan guru besar ilmu fikih (hukum Islam) Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel (sekarang UINSA), 30 Juli 2005.

[101]Aḥmad bin Idrīs al-Qarāfī , *al-Furūq*, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), h. 176, atau al-Qarafī, *al-Furūq,* vol. 2, *(*Beirūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994), h. 176-177.

[102]Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, vol. 1, (al-Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 1423 H.), h. 52.

Lebih lanjut, menurut Zahro, dalam kehidupan keagamaan saat ini terdapat banyak masalah aktual yang belum disebutkan dalam kitab-kitab fikih, atau sudah disebutkan tetapi terasa ketaksesuaiannya dengan situasi dan kondisi kekinian. Menyikapi hal demikian, warga NU masih banyak yang berupaya keras merujukkan segalanya ke kitab-kitab fikih yang ada. Zahro mengakui, bahwa ulama yang tergabung dalam lembaga bahtsul masail amat sangat piawai merujuk kitab-kitab fikih dalam menyelesaikan hampir semua persoalan fikih bahkan kontemporer sekalipun, sehingga sebagian besar produk keputusan hukum bahtsul masail dirujukkan kepada kitab-kitab fikih yang tergolong klasik. Untuk sebagian masalah memang dapat terselesaikan dengan baik, namun untuk isu-isu kontemporer menimbulkan masalah serius, yaitu terjadinya semacam pemaksaan yang menyebabkan timbulnya kesenjangan antar tekstual-kultural dengan teoritis-empiris.[103]

Tentu apa yang disampaikan Zahro menemukan relevansinya jika dikaitkan dengan waktu ketika Zahro menulis makalah tersebut (2005), namun jika asumsi Zahro dikaitkan dengan keputusan hukum bahtsul masail saat ini, tampaknya tidak seluruhnya benar, melihat banyaknya kitab-kitab kontemporer yang dijadikan rujukan dalam menjawab kasus-kasus yang tidak ada padanannya dalam kitab-kitab salaf. Di samping juga, dalam kasus-kasus tertentu forum bahtsul masail menggunakan metode *manhajī* dengan menggunakan kaidah fikih dan usul fikih sebagai pisau analisis. Oleh karena itu, dengan adanya prosedur *taqrīr jamā'ī* dan *ilḥāq* dalam mazhab NU, menandakan bahwa NU berupaya melakukan kontekstualisasi teks. Namun jika upaya kontekstualisasi menemui jalan buntu, maka dilakukan upaya penjawaban masalah dengan metode mazhab *manhajī* melalui *istinbāṭ al-ahkām*. Ini artinya bahwa ulama NU dalam menjawab persoalan yang dihadapi berusaha keras untuk tetap berada pada koridor mazhab *qaulī*, kemudian melakukan kontekstualisasi, dan jika upaya tersebut tidak berhasil, maka dilakukan langkah berikutnya atau bergeser ke mazhab *manhajī*.

Bentuk dari kontekstualisasi teks adalah munculnya metode *taqrīr jamā'ī*, sebagai upaya secara selektif untuk menetapkan pilihan terhadap satu di antara beberapa *qaul* atau *wajh*, atau memilih atau mengunggulkan dalil yang lebih kuat di antara *adillah al-fiqh al-*

[103]Lihat: Makalah Aḥmad Zahro, "Desakralisasi Kitab Fiqih Sebagai Upaya Reformasi Pemahaman Hukum Islam."

tafṣīliyyah (dalil fikih yang terperinci) apabila terjadi kontradiksi antara dalil-dalil *syara'* atau memilih/mengunggulkan pendapat yang lebih maslahat dan lebih kuat dalilnya jika terjadi kontradiksi di antara pendapat-pendapat para ulama fikih (fukaha). Proses ini dilakukan secara kolektif sehingga disebut dengan *jamā'ī*. Secara operasional, *taqrīr jamā'ī* menyerupai metode *tarjīh*. Bedanya adalah, *taqrīr jamā'ī* memilih salah satu pendapat ulama dalam hal hukum, sementara *tarjīh* lebih umum karena biasanya *tarjīh* menjadi metode di dalam memilih dalil yang terkesan bertentangan, baik dalil tersebut berupa dalil-dalil *syar'ī* (*al-nuṣūṣ al-syar'īyyah*) maupun pendapat-pendapat ulama (*aqwāl al-'ulamā'*).

Sementara *ilḥāq*, sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, adalah menyamakan hukum suatu masalah yang belum dijawab oleh kitab dengan masalah masalah serupa yang telah dijawab dalam kitab. Metode *ilḥāq* merupakan bagian mekanisme yang tak terpisahkan dari pembahasan *takhrīj*, dan *takhrīj* merupakan bagian dari *qiyās*.[104] *Ilḥāq* hanya dapat dilakukan dalam rangka menyamakan masalah-masalah baru dengan masalah-masalah yang ada dalam *naṣ* imam. Namun imam al-Suyūṭī memberikan peluang untuk meng-*ilḥāq* masalah-masalah baru dengan masalah-masalah serupa yang ada dalam kitab *aṣḥāb*, meskipun tidak ada *naṣ* imam. Metode *takhrīj* sendiri menurut ulama usul fikih terbagi menjadi dua. *Pertama*, *takhrīj al-furū' 'ala al-furū'*, yaitu menggali hukum dari *naṣ-naṣ* imam (mazhab). *Kedua*, *takhrīj al-furū''ala al-uṣūl*, yaitu menggali hukum dari kaidah-kaidah *uṣūliyyah* yang dijadikan *hujjah* oleh imam.[105] Pada perkembangan berikutnya, ulama ahli usul fikih kontemporer melakukan sistematisasi dengan menambah metode *takhrīj* menjadi tiga, dengan tambahan *takhrīj al-uṣūl min al-furū'*, yaitu melahirkan kaidah-kaidah uṣūl dari hukum-hukum cabang yang tertuang dalam fikih mazhab, sebagaimana yang dilakukan oleh aliran fukaha (mazhab Ḥanbalī).[106] Bahkan jika memungkinkan dapat

---

[104]Al-Zarkasyī, *al-Bahr al-Muhīṭ fi Uṣūl al-Fiqh*, vol. 8, h. 39.

[105]Ibn al-Ṣalāh, *Adab al-Muftī wa al-Mustaftī*, h. 97.

[106]Ya'qub bin 'Abdul Wahhāb al-Bāhusain, *al-Takhrīj 'inda al-Fuqahā' wa al-Uṣūliyyīn: Dirāsah Naẓariyah Taṭbīqiyyah Ta'ṣīliyyah,* (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1414 H.). Dalam Usul fikih, ada dua aliran (*ṭarīqah*) yang menjadi corak: aliran *mutakallimīn* (ulama Kalam) dan aliran *Fuqahā'* (ulama Ḥanafiyyah). Dan mazhab Syāfi'ī secara metodologis dimasukkan dalam kategori *ṭarīqah* ulama kalam. Pengelompokan ini dikritik dan dianggap kurang tepat oleh A. Qadri Azizy dalam bukunya *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik-Modern*. (Jakarta: Teraju, 2003), h. 4-9. Sedangkan Abdul Mughits, mengelompokkan menjadi tiga aliran atau *ṭarīqah* dengan

dikembangkan lagi dengan manambah *takhrīj al-uṣūl min al-uṣūl*, yaitu menggali kaidah-kaidah uṣūl baru dari kaidah-kaidah uṣūl yang telah ada.[107] Oleh karena itu, upaya kontekstualisasi mazhab NU dilakukan dengan cara melakukan kontekstualisasi bermazhab, sehingga kitab kuning diharapkan untuk tetap mampu merespon tantangan zaman tanpa kehilangan akar historisnya.

2. Pergeseran Bermazhab ke Arah Metodologis

Sebagaimana telah disinggung di atas bahwa menjelang Muktamar NU ke-28 tahun 1989, diselenggarakan halaqah (sarasehan) di Pondok Pesantren al-Munawwair Krapyak mengenai "Masa Depan NU" yang salah satu pembicaraannya adalah gagasan perlunya redefinisi bermazhab yang kemudian dicetuskan istilah bermazhab *fī al-manhaj* (mazhab *manhajī*). Tahun berikutnya (1990), setelah Muktamar NU ke-28 di kalangan pesantren, salah satunya pesantren Manbaul Ma'arif Denanyar Jombang, terjadi diskusi untuk mencari metode bahtsul masail yang lebih maju. Dari hasil diskusi yang berbentuk halaqah ini diputuskan bahwa: (a) untuk memahami dan mengamalkan ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'ān dan al-Sunnah dengan menggunakan sistem mazhab adalah cara terbaik; (b) mazhab ada dua, mazhab *manhaj* dan mazhab *qaul*; (c) bermazhab ada dua: bagi orang awam adalah bermazhab secara *qaulī*, sedangkan bagi individu yang memiliki perangkat keilmuan tetapi belum mencapai derajat *mujtahid muṭlaq mustaqil* (mujtahid yang sepenuhnya mandiri), maka bermazhab dilakukan secara *manhajī*; (d) bermazhab *manhajī* dilakukan dengan cara *istinbāṭ jamā'ī*. Ini dilakukan apabila tidak ditemukan pendapat (*aqwāl*) dari mazhab empat oleh para ahlinya. Adapun terhadap hal-hal yang ditemukan *aqwāl*-nya namun masih diperselisihkan, maka dilakukan *taqrīr jamā'ī*; (e) bermazhab, baik *manhajī* maupun *qaulī* dilakukan dalam ruang lingkup mazhab empat.[108]

Gagasan dari rangkaian diskusi, mudzakarah dan halaqah inilah yang kemudian ditawarkan dan dibahas dalam Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung tahun 1992 yang melahirkan peresmian metode baru

---

menambahkan metode konvergensi (gabungan) yang biasa disebut dengan *ṭarīqah al-jam'ān*. Lihat: *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2008), h. 66-69.

[107]Faiṣāl bin Sa'īd Talīlānī, *'Ilm Takhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl*, h. 12.

[108]Habib Bawafi, "Dinamika Metode Istinbath Aḥkam Lembaga Bahtsul Masail NU", diakses dari www.jurnal.stit-almuslihuun.ac.id, pada 10 April 2020, h. 24. Lihat juga: Aḥmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*..., h. 129-130.

dalam memutuskan sebuah hukum bagi lembaga bahtsul masail, berupa metode bermazhab *manhajī*. Pada Munas ini dibahas tentang sistem pengambilan keputusan hukum berupa prosedur penjawaban masalah, hirarki dan sifat keputusan bahtsul masail, kerangka analisis masalah, prosedur pemilihan *qaul* atau *wajh*, prosedur *ilḥāq* dan prosedur *istinbāṭ*. Namun begitu, orientasi bermazhab masih Syāfi'iyyah *oriented*. Perbedaan pendapat masih tetap diselesaikan dengan cara memilih pendapat-pendapat ulama mazhab Syāfi'ī dengan tahapan memilih pendapat yang disepakati oleh al-Nawawī dan al-Rāfi'ī dan seterusnya,[109] dengan mengacu pada Muktamar pertama tahun 1926. Dua belas tahun kemudian, pasca Munas Bandar Lampung, tepatnya pada Muktamar ke-31 di Solo tahun 2004, sistem pengambilan keputusan hukum Islam dalam bahtsul masail dibahas kembali walaupun tidak terlalu banyak perbedaan dengan apa yang dibahas pada Munas Bandar Lampung tahun 1992, namun ada beberapa penambahan misalnya dalam prosedur penjawaban masalah pada poin satu dijelaskan "Dalam kasus ketika jawaban dapat dicukupi oleh ibarat kitab" ditambah dengan "dari *kutub al-madzāhib al-arba'ah*". Ini menandakan bahwa NU semakin terbuka dalam menerima pendapat di luar mazhab Syāfi'ī. Hal ini diperkuat dengan poin berikutnya, yaitu poin c bahwa untuk mazhab selain Syāfi'ī berlaku ketentuan-ketentuan menurut mazhab yang bersangkutan.[110] Ini artinya bahwa Munas Bandar Lampung 1992 merupakan awal kesadaran NU bermazhab secara *manhajī*, dan kesadaran ini semakin hari semakin memperlihatkan inklusifitas NU dalam menerima perbedaan pendapat. Keterbukaan NU terhadap mazhab di luar mazhab Syāfi'ī semakin terlihat, walaupun tentu mazhab Syāfi'ī masih mendapatkan prioritas

---

[109]Diktum rumusan keputusan seperti ini mendapatkan kritikan dari Husein Muhammad karena telah menempatkan pikiran personal mengungguli pikiran-pikiran kolektif. Dengan bagitu, dalam tradisi berpikir NU, ide-ide demokratisasi yang didalamnya mengandung kebebasan dan kesetaraan menjadi terpinggirkan atau setidaknya perlu dipertanyakan. Malangnya, pikiran-pikiran imam al-Nawawī dan al-Rāfi'ī hampir tidak terlihat dominan dalam forum bahtsul masail. Kitab-kitab kedua ulama ini jarang muncul sebagai rujukan. Pemilihan pendapat (*qaul*) untuk menjawab masalah dilakukan secara sporadis, sedapatnya. Lihat: Husein Muhammad, "Tradisi Istinbath Hukum NU: Sebuah Kritik", dalam M. Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU*..., h. 28-29.

[110]Lihat Hasil Keputusan Muktamar Nahdlatul Ulama ke-31 di Asrama Haji Donohudan Boyolali-Solo, Jawa Tengah, 29 November-1 Desember 2004, yang dimuat dalam *Ahkām al-Fuqahā'...*, h. 983-984.

lebih. Bahkan inklusifitas dalam NU hampir mengarah ke arah liberal, ketika pada Muktamar di Solo metode hermeneutika sempat diusulkan sebagai metode penafsiran terhadap teks agama (al-Qur'ān dan al-Ḥadīts).[111]

NU sendiri menyadari bahwa mazhab *manhajī* sudah diintrodusir semenjak Munas Bandar Lampung 1992, meskipun belum sepenuhnya mampu diaplikasikan dalam bahtsul masail. Namun begitu, dalam Muktamar NU ke-31 di Solo tahun 2004, ada perkembangan baru, yaitu sejumlah ayat al-Qur'ān dan al-Ḥadīts dicantumkan dalam setiap jawaban atas persoalan yang dibahas dalam forum bahtsul masail. Tradisi demikian nyaris tidak pernah dilakukan dalam bahtsul masail NU sebelumnya. Di samping itu, dua tahun kemudian, tepatnya pada Munas NU di Surabaya tahun 2006, ulama NU membuat pengelompokan *al-kutub al-mu'tabarah* di semua mazhab yang empat (Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī dan Ḥanbalī).[112]

Pada Muktamar ke-32 di Makasar tahun 2010, format pencantuman ayat al-Qur'ān, al-Ḥadīts dan dalil syara' lainnya ditanyakan dalam penjawaban bahtsul masail NU, termasuk juga menanyakan perlunya *muqāranah al-madzāhib* dengan menggunakan *al-kutub al-mu'tabarah* yang telah dirumuskan dalam Munas di Surabaya. Jawaban forum ketika itu adalah pencantuman ayat al-Qur'ān, al-Ḥadīts dan dalil-dalil syara' lainnya diperlukan dalam setiap jawaban, karena pada hakikatnya setiap hukum pasti berdasarkan al-Qur'ān, al-Hadīts dan dalil-dalil syara' lainnya, dengan ketentuan bahwa ayat al-Qur'ān, al-Ḥadīts dan dalil-dalil syara' lainnya tersebut merupakan bagian dari pendapat ulama yang terdapat dalam *al-kutub al-mu'tabarah*. Hal ini karena ulama NU menyadari, bahwa yang mampu berijtihad langsung dari al-Qur'ān, al-Ḥadīts dan dalil-dalil syara' lainnya adalah para mujtahid. Oleh karena itu, *aqwāl al-ulamā'* didahulukan, baru kemudian dilengkapi dengan ayat al-Qur'ān beserta tafsirnya, hadis beserta *syarḥ*-nya, dan dalil-dalil syara' lainnya. Karena al-Qur'ān, hadis dan dalil-dalil syara' lainnya dalam pandangan kyai NU tidak dijadikan sebagai dalil yang mandiri, tetapi merupakan bagian dari ijtihad ulama. Sedangkan *muqāranah al-madzāhib* dalam mazhab empat diperlukan untuk memperoleh pendapat yang lebih sesuai (*ansab*)

---

[111]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā' ...,* h. 985.

[112]Lihat Keputusan Komisi Bahtsul Masail al-Dīniyyah al-Muwḍū'iyyah, Munas Alim Ulama & Konbes NU di Sukolilo Surabaya, 27-30 Juli 2006, yang dimuat dalam *Ahkām al-Fuqahā'* ..., h. 998-1010.

dengan tetap berpegang pada prinsip *'adam tatabbu' al-rukhaṣ* (tidak ada maksud mencari kemudahan) sejalan dengan Anggaran Dasar (AD) NU tentang prinsip bermazhab.[113]

Jika bermazhab diartikan sebagai mengikuti pendapat-pendapat fukaha (ahli hukum Islam) yang telah mengklaim diri mereka sebagai pengikut salah satu imam pendiri mazhab, maka mazhab *manhajī* terkesan keluar dari pakem yang ada. Namun jika konsep atau definisi bermazhab itu dikaji ulang dan direvisi, bahwa barmazhab itu tidak harus mengikuti pendapat imam mazhab dari kata perkata (*fi al-aqwāl*) melainkan dapat dalam metodologinya (*fi al-manhāj*), bahkan juga untuk pengembangan metodologinya, bukan lagi mengikuti *manhāj* yang sudah ada, maka mazhab *manhajī* sebagai pola baru bermazhab NU masih dapat dikategorikan sebagai organisasi yang bercorak *madzhabī*.[114] Dalam arti, bermazhab bukan hanya terikat untuk mengikuti pendapat salah satu mazhab yang empat melalui karya primernya, melainkan juga dapat berbeda pendapat dengan mereka asalkan tetap mengikuti *manahīj*-nya.

Pergeseran mazhab NU ke arah *manhajī* merupakan langkah maju di dalam bermazhab. Ketika mazhab *manhajī* ini menjadi bagian dari pilihan bermazhab NU, maka secara otomatis ulama NU akan melakukan ijtihad. Walaupun begitu, pada dasarnya istilah ijtihad tidak terlalu popular di kalangan NU, karena menurut NU kegiatan ijtihad merupakan hak otoritas ulama yang sudah memenuhi persyaratan untuk melakukan ijtihad, yaitu seorang mujtahid. Banyak persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang mujtahid, ada syarat keilmuan yang disepakati dan ada pula yang masih diperselisihkan.[115] Oleh karena itu, mengingat persyaratan menjadi mujtahid atau berijtihad sangat ketat, maka NU melalui Lembaga Bahtsul Masail (LBM) tidak menggunakan terma ijtihad dalam setiap pembahasan hukum. NU lebih suka menggunakan istilah bahtsul masail yang artinya membahas masalah-masalah yang terjadi melalui referensi kitab-kitab karya para ahli fikih.

---

[113]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā':...*, h. 1014-1015.

[114]A. Qodri Azizy, *Reformaasi Bermazhab*..., h. 21-25

[115]Lihat: Sya'bān Muḥammad Ismā'il, *al-Ijtihād al-Jamā'ī wa Ahammiyatuhū fi Muwājahah Musykilāt al-'Aṣri wa Dauru al-Majāmi' al-Fiqhiyyah fi Taṭbīqihī*, (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2011), h. 24-26. Lihat: al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 2, h. 351. 'Abdul Majīd al-Sūsūh, *al-Ijtihad al-Jamā'ī fi al-Taysrī' al-Islāmī...*, h. 70. Lihat juga: Sya'bān Muḥammad Ismā'il, *al-Ijtihād al-Jamā'ī...*, h. 27-28.

Belakangan mulai muncul istilah *istinbāṭ*, itu pun *istinbāṭ* bukan dalam arti mengambil langsung dari sumber aslinya yaitu al-Qur'ān dan al-Sunnah, melainkan memberlakukan secara dinamis *naṣ-naṣ* fukaha (teks-teks kitab kuning) dalam konteks permasalahan yang dicari hukumnya. Sedangkan *istinbāṭ* dalam pengertian menggali secara langsung dari al-Qur'ān dan al-Sunnah cenderung ke arah perilaku ijtihad yang oleh para ulama NU dirasa sangat sulit karena keterbatasan-keterbatasan yang disadari oleh mereka. Namun pasca Munas Lampung 1992, *istinbāṭ* yang berkonotasi pada ijtihad mulai dibahas secara serius di forum-forum bahtsul masail, khususnya di komisi *mauḍū'iyyah*. Puncaknya, pada Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015, dibahas secara detail metode *istinbāṭ al-ahkām* dalam NU, yang jika diteliti dengan cermat, maka NU secara konseptual telah memulai babak baru dalam melakukan ijtihad *jamā'ī*, walaupun dengan istilah *istinbāṭ jamā'ī*,[116] maka ketika Muhammad Adib mewawancarai KH. Afifuddin Muhajir, yang kerap menjadi *muṣaḥiḥ* dalam forum bahtsul masail komisi *mauḍū'iyyah*, menyatakan bahwa kyai NU itu tidak berani mengatakan (ijtihad), namun berani melakukan.[117]

Efektifitas Pergeseran Pola Bermazhab dalam NU

Mengukur efektifitas sebuah metode dan produktifitasnya dapat dilihat dari frekuensi dan persentase penggunaannya. Dalam hal efektifitas, yang diukur bukan seberapa banyak metode tersebut digunakan, tetapi seberapa akurat penggunaannya. Sebuah metode, walaupun tidak banyak digunakan, namun jika penggunaannya sesuai dengan kebutuhannya, maka dapat dikatakan efektif. Misalnya dalam metode *manhajī*, jika ada persoalan yang harus dijawab dengan menggunakan metode *manhajī*, namun masih dipaksakan menggunakan metode *qaulī*, maka metode *manhajī* tersebut dapat dikatakan tidak efektif. Namun apabila sebuah persoalan tersebut masih mampu dijawab oleh metode *qaulī*, sehingga jawaban hukumnya didominasi metode *qaulī*, bukan berarti secara otomatis metode *manhajī* dikatakan tidak efektif. Kemudian dalam hal mengukur produktifitas, tentu yang

---

[116]Lihat hasil keputusan Muktamar NU ke-33 tentang *Masā'il al-Dīniyyah al-Mauḍū'iyyah* di Jombang, 1-6 Agustus 2015 yang tertuang dalam *Ahkām al-Fuqahā'...*, h. 1078-1092.

[117]Lihat hasil wawancara Muhammad Adib dengan KH. Afifuddin Muhajir yang dilakukan pada tahun 2016 di kediamannya, Pesantren Salafiyah Syafi'iyyah Sukorejo Situbondo, yang tertuang dalam buku *Kritik Nalar Fikih Nahdlatul Ulama*, h. 51.

dilihat adalah seberapa banyak digunakan. Oleh karena itu, pembahasan ini akan menguji, seberapa efektif dan produktif tawaran metode bermazhab secara *manhajī*, dengan cara membandingkan antara hasil keputusan bahtsul masail sebelum dan sesudah Munas Bandar Lampung tahun 1992, dan juga dibandingkan dengan hasil penelitian para peneliti sebelumnya. Sebelum melakukan perbandingan dengan hasil keputusan bahtsul masail NU dari tahun 1926 hingga 1989.

Jika mengamati hasil keputusan bahtsul masail, dengan melakukan perbandingan antara tahun 1926-1989 dan 1992-2019, maka secara persentase pola bermazhab mengalami pergeseran, yaitu dari pola bermazhab secara *qaulī* bergeser ke pola bermazahab secara *manhajī*. Jika dibandingkan dengan hasil perhitungan sebelum dirumuskan sistem penetapan hukum bahtsul masail NU, yaitu dari tahun 1926 hingga 1989 dan dari Munas Bandar Lampung tahun 1992 hingga Munas Banjar tahun 2019, maka terlihat jelas tren mazhab *qaulī* mengalami penurunan secara persentase berbanding terbalik dengan mazhab *manhajī* yang secara persentase trennya mengalami kenaikan. Secara keseluruhan, jika dibandingkan setiap metode bermazhab, maka metode *qaulī*, *taqrīr jamā'ī* dan *ilḥāq* mengalami penurunan secara persentase, yaitu metode *qaulī* dari 75 % menjadi 53 %, metode *taqrīr jamā'ī* dari 2 % menjadi 0 %, dan metode *ilḥāq* dari 15 % menjadi 9%. Sebaliknya, metode *istinbāṭ jamā'ī* (mazhab *manhajī*) mengalami kenaikan yang signifikan, yaitu dari 2 % menjadi 22 %.[118]

---

[118]Jika dibandingkan dengan para peneliti sebelumnya, misalnya penelitian Aḥmad Zahro dan Mahsun, maka akan terlihat perbedaan-perbedaan dalam penghitungan. Secara keseluruhan, dari rentang waktu 1926-1999, Zahro menyimpulkan bahwa dari 428 keputusan hukum fikih, 362 masalah (84,6%) diputuskan dengan metode *qaulī*, 33 masalah (7,7%) dengan metode *ilḥāq*, dan 8 masalah (1,9%) dengan metode *manhajī*, serta ada 25 masalah (5,8) yang dianggap tidak jelas metodenya. Sementara menurut Mahsun, dalam penelitiannya dari tahun 1926 hingga tahun 2010 menyimpulkan, bahwa ada 353 masalah (71,46%) yang menggunakan metode *qaulī*, 25 masalah (5,06%) yang menggunakan metode *ilḥāq*, 95 masalah (19,23%) yang menggunakan metode *manhajī*, dan 21 masalah (4,25) tidak jelas metodenya. Jika dibandingkan dengan sebelum dicetuskan rumusan prosedur penetapan hukum bahtsul masail di Bandar Lampung 1992, yaitu dari tahun 1926 hingga tahun 1989, ada 317 masalah (80,46%) yang menggunakan metode *qaulī*, 25 masalah (6,35%) menggunakan metode *ilḥāq*, 37 masalah (9,39%) menggunakan metode *manhajī*, dan ada 15 masalah (3,80%) yang tidak jelas, maka pasca Munas Bandar Lampung (1992) sampai tahun 2010 ada 57 masalah (53,28%) yang menggunakan metode *qaulī*, ada 3 masalah (2,80) yang menggunakan metode *ilḥāq*, ada 22 masalah (20,56%) yang menggunakan

Namun begitu, jika dilihat dari angka penggunaannya, tentu metode *qaulī* masih lebih dominan dari pada metode secara *manhajī*, yang dapat dibuktikan dengan melihat bahwa hampir seluruh keputusan bahtsul masail diawali dengan pendapat para ulama. Hal ini diperkuat dengan keputusan bahtsul masail *mauḍī'iyyah* pada Muktamar NU ke-32 di Makasar tahun 2010, yang salah satu pembahasannya adalah tentang format penetapan bahtsul masail. Salah satu poin jawabannya dalah *aqwāl al-'ulamā'* (pendapat ulama) didahulukan, baru kemudian dilengkapi dengan ayat al-Qur'ān beserta tafsirnya, al-ḥadīts beserta syarahnya, dan dalil-dalil syara' lainnya. Dalam pandangan ulama NU, dalil al-Qur'ān, al-ḥadīts dan dalil-dalil *syara'* lainnya tidak dijadikan sebagai dalil yang mandiri, tetapi merupakan bagian dari ijtihād

---

metode *manhajī*, dan ada 25 masalah (23,36%) yang tidak jelas.

Dari penghitungan keduanya, perbedaan sudut pandang dalam menentukan suatu masalah dijawab dengan metode *qaulī* atau metode *manhajī* terlihat sangat jelas. Misalnya dalam penelitian Zahro, penggunaan metode *qaulī* dari tahun 1926 hingga 1999 sebanyak 362. Sementara 11 tahun kemudian, dalam penelitian Mahsun ada 353 masalah yang menggunakan metode *ilḥāq*. Logikanya, semakin bertambah tahun, seharusnya semakin bertambah banyak penggunaannya. Namun jika dibanding dengan penelitian Zahro, ada pengurangan masalah sebanyak 9 masalah (dari 362 menjadi 353). Demikian juga dengan frekuensi penggunaan metode *ilḥāq*. Menurut Zahro ada 33 masalah yang menggunakan metode *ilḥāq* dalam rentang waktu 1926-1999, sedangkan menurut Mahsun ada 25 masalah yang menggunakan metode yang sama dalam rentang waktu 1926-2010. Seharusnya dengan bertambahnya waktu 11 tahun, angka Mahsun melebihi angka Zahro tetapi malah menyusut dari 33 menjadi 25. Sementara ada lompatan persentase yang signifikan dalam frekuensi penggunaan metode *manhajī*. Menurut Zahro, dalam rentang waktu 73 tahun (1926-1999) hanya ada 8 masalah yang menggunakan metode *manhajī*, sedangkan menurut Mahsun ada 95 masalah dalam rentang waktu 1926-2010 yang menggunakan metode *manhajī*. Dalam penghitungan penggunaan metode *manhajī* terlihat adanya ketidak akuratan antara penghitungan Aḥmad Zahro dengan penghitungan Mahsun, yang menurut Zahro ada 6 masalah sebelum munas Bandar Lampung yang diputuskan dengan metode *manhajī*, sementara menurut Mahsun ada 37 masalah. Tentu jika penelitian Mahsun akurat, maka menjadi menarik untuk diteliti lebih lanjut sejauh mana efektifitas tawaran Metode penetapan hukum Bandar Lampung telah merubah corak bermazhab NU dari *qaulī* ke *manhajī*. Hal ini karena sebagaimana disebutkan di atas bahwa sebelum Munas Bandar Lampung, dalam rentang 63 tahun (1926-1989) hanya ada 37 masalah yang diputuskan dengan metode mazhab *manhajī*, sementara pasca Munas Bandar Lampung dalam tengang waktu 18 tahun (1992-2010) ada 22 masalah yang diputuskan dengan metode *manhajī*. Lihat: Zahro, *Tradisi Intelektual NU*..., h. 169, dan Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis*..., h. 177.

ulama.[119] Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 6.16.

Tabel 6.2
Perbandingan Persentase Penggunaan Metode Bermazhab
antara Tahun 1926-1989 dan Tahun 1992-2019

METODE	1926-1989		1992-2019		Ket.
	Frekuensi	Persentase	Frekuensi	Persentase	
Qaulī	296	75 %	91	53%	- 22 %
Taqrīr Jamā'ī	9	2 %	-	0%	- 2 %
Ilḥāq	58	15 %	15	9%	- 6 %
Istinbāṭ Jamā'ī	7	2 %	37	22%	+ 20 %
Non Metode	24	6 %	27	16%	+ 10 %
JUMLAH	**394**	**100 %**	**170**	**100 %**	

Demikian juga jika ditinjau dari aspek jenis masalahnya. Secara persentase, pembahasan yang bersifat *wāqi'iyyah* mengalami penurunan secara drastis, yaitu dari 92 % pada tahun 1926-1989 menjadi 49 % dalam rentang waktu 1992-2019. Terdapat penurunan sebesar 43 %. Sebaliknya, jenis masalah yang bersifat *mauḍū'yyah* dan *qānūniyyah* mengalami kenaikan yang signifikan, yaitu dari 8 % untuk masalah *mauḍū'yyah* dalam rentang waktu 1926-1989 menjadi 29 %. Sementara masalah *qānūniyyah* yang selama rentang waktu 1926-1989 tidak pernah dibahas, pasca Munas Bandar Lampung (1992-2019) pembahasan yang bersifat *qānūniyyah* sebesar 22 %.

Secara operasional, metode mazhab *manhajī* diaplikasikan ketika jawaban hukum tidak ditemukan dalam kitab-kitab fikih, maka persoalan yang tidak ada cantolan (*intisāb*) hukumnya dalam *al-kutub al-mu'tabarah* tersebut tetap mampu dijawab dengan aneka kaidah usul fikih dan kaidah fikih. Namun bagitu, kendala metode mazhab *manhajī* (*istinbāṭ jamā'ī*), walaupun dapat dibilang efektif namun tidak seproduktif metode mazhab *qaulī* , salah satu penyebabnya adalah karena masih terdapat kerancuan secara konseptual. Kerapkali metode mazhab *manhajī* digunakan untuk melestarikan mazhab *qaulī*. Sebagaimana diketahui bahwa yang dimaksud dengan *istinbāṭ* adalah mengeluarkan hukum *syara'* dari dalilnya dengan menggunakan *al-qawā'id al-uṣūliyyah* dan *al-qawā'id al-fiqhiyyah*. Namun begitu, menurut K.H. MA. Sahal Mahfudh, yang dimaksud dengan *istinbāṭ al-ahkām* di kalangan NU bukan mengambil dari sumber aslinya secara langsung,

[119]Lihat: TIM LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1014-1015.

yaitu al-Qur'ān dan al-Sunnah, melainkan men-*taṭbīq*-kan (memberlakukan) secara dinamis teks-teks kitab kuning dalam konteks kasus-kasus yang dicarikan penyelesaian hukumnya.[120] Ini artinya bahwa, sebagian kyai NU masih setengah hati dalam menerima bermazhab secara *manhajī*, sehingga prosedur *manhajī* pun akhirnya digiring untuk mengukuhkan mazhab secara *qaulī*.

Di samping metode *manhajī* yang persentasenya mengalami kenaikan, non metode (tidak menggunakan prosedur penetapan hukum) juga mengalami kenaikan yang signifikan, yaitu tahun 1926-1989 secara persentase hanya 6 %, namun pasca Munas Bandar Lampung, yaitu dari tahun 1992 hingga 2019 mengalami kenaikan menjadi 16 %. Dianggap sebagai non metode, karena dalam penjawabannya tidak merujuk pada dalil apapun, baik dalil teks al-Qur'ān dan hadis maupun *aqwāl al-fuqahā*. Namun begitu, jika diamati dari proses melahirkan rumusan jawaban dari persoalan non metode ini, maka dapat dikatakan bahwa non metode ini mendekati mazhab *manhajī*. Karena di dalam penjawabannya, para peserta bahtsul masail melakukan proses metodologis. Biasanya, penjawaban masalah yang tidak menggunakan metode (non metode) adalah persoalan yang bersifat tematis (*mauḍū'iyyah*) yang melahirkan konsep, atau perundang-undangan (*qānūniyyah*) yang melahirkan rekomendasi rancangan undang-undang. Untuk jelasnya, dapat dilihat pada tabel nomor 6.15.

Tabel 6.3
Perbandingan Sebaran Frekuensi dan Persentase Produk Bahtsul Masail NU antara Tahun 1926-1989 dan Tahun 1992-2019

JENIS MASAIL	**1926-1989**		**1992-2019**		**Ket.**
	Frekuensi	Persentase	Frekuensi	Persentase	
Wāqi'iyyah	362	92 %	83	49 %	- 43 %
Mauḍū'iyyah	32	8 %	50	29 %	+ 21 %
Qānūniyyah	0	0 %	37	22 %	+ 22 %
JUMLAH	**394**	**100 %**	**170**	**100 %**	

Oleh karena itu, penelitian ini berbeda dengan kesimpulan para peneliti sebelumnya yang menyimpulkan bahwa metode mazhab

[120]Tim LTN-PBNU, *Ahkamul Fuqaha'*..., h. viii-ix. Lihat juga: KH. MA. Sahal Mahfudh "Bahtsul Masail dan *Istinbath* Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek",, dalam M. Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar Fiqih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail*, (Jakarta: Lakpesdam, 2002), h. xvi.

manhajī relatif tidak efektif.[121] Sebaliknya, penelitian ini menyimpulkan bahwa, metode *manhajī* dapat terbilang efektif karena melihat trennya yang mengalami peningkatan secara persentase dibanding dengan metode mazhab *qaulī*. Walaupun begitu, penggunaan metode mazhab *manhajī* tidak seproduktif mazhab *qaulī*. Hal ini disebabkan antara lain misalnya, menurut KH. Masduqi Maḥfūẓ, prosedur bermazhab secara *manhajī* tidak mungkin dilakukan karena sumber daya manusia yang tidak cukup mampu untuk melakukan ijtihād, keterbatasan waktu dalam mengkaji suatu persoalan hukum, dan yang dilakukan para kyai dalam mengetahui akan kesahihan sebuah hadis pada akhirnya juga mengikuti pendapat ulama terdahulu yang telah meneliti dan itu juga termasuk kategori bermazhab secara *qaulī*.[122] Demikian juga menurut KH. Afifuddin Muhajir, metode mazhab *manhajī* selama ini tidak seefektif dan seproduktif mazhab *qaulī*, karena banyak dari peserta bahtsul masail yang belum menguasai *manhaj al-istinbāṭ* secara sempurna, dan mereka tidak percaya diri sehingga merasa belum *maqām*-nya untuk melakukan *istinbāṭ* dengan membandingkan kualitas keilmuan mereka dengan ulama zaman terdahulu.[123]

---

[121]Menurut Mahsun, penerapan prosedur bermazhab secara *manhajī* dalam bahtsul masail dari tahun 1992 hingga 2010 tidak produktif dibanding dengan metode mazhab *qaulī* karena tidak mencapai 50% (hanya 20,56%). Sementara jumlah penggunaan prosedur bermazhab secara *qaulī* mencapai 53,28%. Untuk menguatkan asumsinya, Mahsun mengutip pendapat K.H. Masduqi Mahfudz, bahwa faktor penyebab penggunaan prosedur *manhajī* tidak produktif, untuk mengatakan tidak perlu diantaranya karena para kyai tidak punya cukup keberanian untuk merujuk langsung terhadap al-Qur'ān dan hadis tanpa melihat kitab-kitab fikih. Sementara metode mazhab *manhajī* (*istinbāṭ jamā'ī*) yang diputuskan di Bandar Lampung hanya bersifat teoretik yang sulit dilaksanakan. Para kyai sangat menghormati pendapat terdahulu dan kitab-kitab (fikih) standar masih cukup memadai untuk menjawab masalah-masalah kekinian. Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis*..., h. 100. Berbeda dengan anggapan Aḥmad Zahro, yang menganggap bahwa walaupun kitab klasik dapat menyelesaikan sebagian masalah dengan baik, namun untuk isu-isu kontemporer menimbulkan masalah serius, yaitu terjadinya semacam pemaksaan yang menyebabkan timbulnya kesenjangan antar tekstual-kultural dengan teoritis-empiris. Lihat: Makalah Aḥmad Zahro, "Desakralisasi Kitab Fiqih Sebagai Upaya Reformasi Pemahaman Hukum Islam," yang disampaikan dalam pengukuhan guru besar ilmu fiqih (hukum Islam) Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel (sekarang UINSA), 30 Juli 2005.

[122]Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis*..., h. 100.

[123]Wawancara dilakukan terhadap KH. Afifuddin Muhajir pada hari Senin, 29 Juni 2020 via whatsapp karena kondisinya tidak memungkinkan untuk melakukan silaturrahim secara tatap muka disebabkan masih dalam

Demikian juga dengan masih tingginya masalah yang tidak menggunakan metode (non metode), menandakan bahwa rumusan metode penetapan hukum dalam bahtsul masail NU, tidak secara totalitas dipraktikkan oleh peserta bahtsul masail. Namun begitu, tidak lantas kemudian dengan tingginya pembahasan yang tidak menggunakan metode, dianggap bahwa metode *manhajī* tidak efektif, karena ternyata pembahasan masalah yang tidak menggunakan metode sebetulnya sebagiannya masih dapat dijawab secara *qaulī*. Hal ini terbukti, pada era pola bermazhab secara *qaulī* (19261989) tren jawaban masalah yang tidak menggunakan metode relatif tinggi, yaitu ada sekitar 24 masalah. Sementara pasca Munas Bandar Lampung terdapat 27 masalah yang tidak merujuk pada dalil apapun.

Upaya Liberalisasi Bermazhab Dalam NU

Liberalisme, menurut Charles Kurzman, merupakan kosa kata yang mengandung makna adanya gagasan yang secara terus menerus dalam memberikan pemahaman atas kitab suci untuk disesuaikan dengan modernitas, rasionalitas, dan tidak menekankan pada segi bahasa *letterlijk*.[124] Atau dalam konteks Indonesia, sebagaimana pendapat Greg Barton, bahwa Islam liberal di Indonesia adalah sama dengan pembaruan Islam atau Islam neo-modernis.[125] Dalam konteks pemahaman atas syariat, Kurzman membagi liberalisme Islam pada tiga model: *Pertama*, liberalisme yang didukung secara tegas dan eksplisit oleh syariat (sumber-sumber Islam) atau al-Qur'ān dan hadis. *Kedua*, liberalisme Islam yang sekalipun tidak didukung secara tegas oleh doktrin-doktrin Islam, umat Islam bebas mengadopsi sikap liberal dalam hal yang oleh syariat dibiarkan terbuka untuk dipahami oleh akal budi dan kecerdasan manusia. *Ketiga*, liberalisme Islam yang didukung oleh syariat dan manusia dibebaskan untuk menafsirkannya sehingga memunculkan keragaman penafsiran.[126]

Sementara liberalisme (Islam Liberal) dalam konteks pembaruan mazhab NU bukan seperti yang dipahami oleh sebagian ilmuan yang menganggap sebuah aliran pemikiran yang tidak lagi mempercayai Islam sebagai agama yang didasarkan pada al-Qur'ān dan hadis, tetapi

---

kondisi pandemi Covid 19.

[124]Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook*, (Oxford: Oxford University, 1998), h. 139.

[125]Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia,* (Penerbit Paramadina, Jakarta, 1999).

[126]Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook*, h.

lebih kepada acuan kriteria yang diberikan oleh Masmoudi sebagai batasan apakah seseorang dianggap liberal atau tidak dapat diperhatikan sebagai berikut: (1) kebebasan (*liberty*, *hurriyah*), yaitu kebebasan dalam berpikir, dalam beragama, dan dalam bergerak (*free will* dan *free act*) sebagai sesuatu yang diberikan Tuhan. (2) adil (*justice*), yaitu seorang dikatakan liberal jika dalam dirinya memiliki amanat pembelaan pada adanya prinsip keadilan. (3) konsultasi-musyawarah (*syūrā*), yaitu membicarakan suatu persoalan secara bersama-sama untuk memutuskan suatu perkara atau menyelesaikan suatu masalah. (4) ijtihad, yaitu suatu kegiatan menafsirkan Islam dan dasar hukumnya secara rasional atau rasionalisasi atas sesuatu yang muncul dan dihadapi.[127]

Oleh karena itu, pemikiran liberalisme kaitannya dengan pembaruan mazhab NU adalah model dari cara keberagamaan yang mengutamakan pemahaman atas penafsiran-penafsiran doktrin Islam sehingga Islam harus senantiasa ditafsirkan, bukan dipahami secara *taken for granted*.[128] Sebagaimana penjelasan Leonard Binder tentang dua corak penafsiran atas doktrin Islam, baik terhadap al-Qur'ān maupun hadis. Corak pertama disebut sebagai "tradisionalis" atau "konservatif", yang memahami bahwa bahasa al-Qur'ān sebagai dasar absolute dari ilmu pengetahuan yang sudah lengkap dan tidak memerlukan penafsiran. Adapun corak kedua adalah penafsiran yang masuk kategori liberal, yang melihat bahwa al-Qur'ān membutuhkan penafsiran dan pada tahap tertentu juga membutuhkan pentakwilan agar wahyu al-Qur'ān senantiasa sesuai dengan konteks zamannya. Dengan demikian, al-Qur'ān tidak dapat dipahami secara verbal-tekstual atau *letterlijk*. Sebaliknya, ia membutuhkan penerjemahan dan penafsiran sesuai dengan kondisi zamannya.[129]

Menarik dicermati ketika pada Muktamar NU ke-31 di Solo tahun 2004 muncul tawaran metode hermenutika. Munculnya tawaran ini tentu tidak secara tiba-tiba dan dari ruang kosong. Ada keterkaitan antara tawaran metode ini dengan wacana yang bergulir dari tahun-tahun sebelumnya, termasuk yang digulirkan oleh Jaringan Islam

---

[127]Lihat: Zuly Qodir, *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), h. 12-13, dengan mengutip pendapatnya Masmoudi, 2003: 40-41.

[128]Zuly Qodir, *Islam Liberal...,* h. 14.

[129]Leonard Binder, *Islamic Liberalism*, (Chicago: Chicago University, 1988), h. 4.

Liberal (JIL).[130] JIL memang sering menggunakan metode ini dalam menafsirkan agama Islam, sehingga ketika metode ini ditawarkan sebagai metode baru dalam NU, di antara peserta Munas menolaknya. Alasan penolakan ini di antara sebabnya hanya karena tidak suka dengan JIL yang sering menggunakan metode ini. Argumentasi lain terhadap penolakan terhadap metode hermeneutika adalah karena metode ini tidak membedakan teks (*naṣ*) dari sumber yang berbeda, baik yang dari Tuhan (Allah), Nabi atau para sahabat. Padahal antara al-

---

[130]Pada 2001, muncul Jaringan Islam Liberal (JIL) yang banyak digawangi oleh kaum muda NU dan menjadi lokomotif jaringan ini. JIL menawarakan tafsir baru dalam memahami agama Islam, yaitu: *Pertama*, Islam liberal meyakini bahwa ijtihād atau penalaran rasional atas teks-teks keislaman adalah prinsip utama yang memungkinkan Islam terus bertahan dalam segala situasi. Penutupan pintu ijtihād, baik secara terbatas atau secara keseluruhan adalah ancaman atas Islam itu sendiri, sebab Islam akan mengalami kemandekan. Islam liberal percaya bahwa ijtihād dapat dilakukan dalam semua segi, baik muamalat, ubudiyah, maupun ilahiyah. *Kedua*, ijtihād yang dikembangkan oleh Islam liberal adalah upaya menafsirkan Islam berdasarkan semangat religio-etik al-Qur'ān dan al-Sunnah Nabi, bukan menafsirkan Islam semata-mata berdasarkan makna literal sebuah teks. Penafsiran yang bercorak literal akan melumpuhkan Islam. Dengan penafsiran yang berdasarkan semangat religio-etik, Islam akan hidup dan berkembang secara kreatif menjadi bagian dari peradaban kemanusiaan universal. *Ketiga*, Islam liberal mendasarkan diri pada gagasan tentang kebenaran dalam menafsirkan agama sebagai "sesuatu yang relative", sebab sebuah penafsiran adalah kegiatan manusiawi yang terkungkung oleh konteks tertentu; "sesuatu yang terbuka", sebab setiap bentuk penafsiran mengandung kemungkinan salah selain kemungkinan benar; "sesuatu yang plural", sebab penafsiran keagamaan merupakan cerminan dari kebutuhan seorang penafsir di suatu masa dan ruang yang terus berubah. *Keempat*, Islam liberal berpijak pada penafsiran Islam yang memihak kepada kaum minoritas yang tertindas dan terpinggirkan. Setiap struktur sosial politik yang mengawetkan praktik ketidakadilan atas minoritas itu berlawanan dengan semangat Islam. Minoritas di sini dipahami dalam maknanya yang luas mencakup minoritas agama, etnik, ras, gender, budaya, politik, dan ekonomi. *Kelima*, Islam liberal meyakini bahwa urusan beragama dan tidak beragama adalah hak perorangan yang harus dihargai dan dilindungi. Islam liberal tidak membenarkan penganiayaan atas suatu pendapat atau kepercayaan tertentu. *Keenam*, Islam liberal meyakini bahwa kekuasaan keagamaan dan politik harus dipisahkan. Islam liberal menentang negara agama (teokrasi); bahwa bentuk agama yang sehat bagi kehidupan agama dan politik adalah negara yang memisahkan kedua wewenang tersebut. Agama adalah sumber inspirasi yang dapat memengaruhi kebijakan public, tetapi agama tidak punya hak suci untuk menentukan segala bentuk kebijakan public. Agama berada di ruang privat dan urusan public harus diselenggarakan melalui proses konsensus. Lihat: Tentang Jaringan Islam Liberal, www.islam.lib.com.

Qur'ān, hadis dan pendapat sahabat jelas berbeda cara pendekatannya. Disamping itu, hermeneutika akan menyebabkan umat terombang-ambingnya.

Sementara yang menerima metode hermeneutika berpendapat bahwa metode ini dapat digunakan untuk menafsirkan al-Qur'ān dan untuk menurunkan hukum dari sumbernya (*istinbāṭ al-aḥkām*). Hal ini memang tidak pernah dilakukan dalam tradisi mazhab Syāfi'ī yang hanya menafsirkan teks dengan teks. Tetapi metode ini sebenarnya pernah dipraktikkan oleh imam al-Syāṭibī yang juga ulama sunni (Mālikī). Lagi pula, metode ini dapat menghasilkan ketetapan hukum yang sesuai dengan kemaslahatan. Namun, setelah melalui perdebatan yang sengit dan banyaknya peserta yang menolaknya, maka pimpinan sidang memutuskan untuk menolak metode ini sebagai metode menafsirkan al-Qur'ān. Meskipun sebelum ditetapkan, ada yang mengusulkan untuk ditangguhkan (*mauqūf*) masalah ini dengan alasan bahwa tidak arif kiranya melakukan penolakan terhadap permasalahan yang kurang banyak dipahami. Sementara, menerima pun percuma kalau masalahnya belum dikuasai sepenuhnya. Tetapi karena banyak peserta yang menolaknya akhirnya keputusan tidak dapat diubah.[131]

Penolakan kebanyakan Muktamirin sangat beralasan, karena hermeneutika pada awalnya merupakan kaidah-kaidah umum untuk menafsirkan Bibel,[132] dan tujuan utama dari hermeneutika sepanjang sejarahnya adalah untuk menyingkap kebenaran dan nilai dari Bible. Konsep ini lahir dari rahim teologi Kristen dalam merespons persoalan yang dihadapi dengan berusaha memberikan penafsiran terhadap Injil,

---

[131]Hasil liputan reporter NU Online, Selasa 30 November 2004, https: www.nu.or.id/post/read/2430/hermeneutika-ditolak-di-komisi-diniyah.

[132]Metode-metode tafsir Bible dalam tradisi Yahudi dan Kristen adalah: *Pertama*, tafsir literal, yaitu makna yang dikejar adalah makna kosa kata kalimat-kalimat dan struktur kaidah teks, sebagaimana metode ini juga mengakui setiap kalimat yang ada di dalam Bible mengandung makna langit yang tersimpan di dalamnya. *Kedua*, tafsir moralis, yaitu tafsir yang dibangun dengan mendirikan dasar-dasar penafsiran untuk kajian-kajian moral yang telah digariskan di berbagai tempat dari Bible. *Ketiga*, tafsir kiasan (*allegorical interpretation*), yaitu menganggap kitab Bible sebagai sesuatu yang memiliki tingkatan makna lain yang tersembunyi di balik symbol manusia, kejadian, dan segala sesuatu yang terjadi. *Keempat*, tafsir mistik irfani (*anagogical/mystical*), yaitu dengan berusaha untuk mengaitkan kejadian-kejadian yang ada dengan kehidupan di akhirat. Lihat: Eccyclopedia Britanica, vol. 5, 15th eds., (Chicago, 1985), h. 874, yang dikutip oleh Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, 2th eds., (Jakarta: Perspektif: Kelompok Gema Insani, 2010), h. 128-130.

yang berbeda dari *mainstream* yang secara resmi dianut oleh kaum pendeta (Clergy). Masyarakat Kristen sejak lama diterpa problem hermeneutis, berupa penetapan injil-injil yang dinukil secara verbal kepada mereka ke dalam bentuk korpus tertulis, terbentuknya sekumpulan syariat langit dan pada waktu yang sama menjelaskan hubungan antara perjanjian lama dan perjanjian baru, dan membentuk doktrin-doktrin primer dengan bantuan pemahaman-pemahaman filsafat Yunani kuno.[133]

Pemahaman teks keagamaan Kristen pada dasarnya adalah penyebab tumbuhnya hermeneutik atau ilmu takwil. Timbulnya krisis kepercayaan terhadap tafsir monolitik memunculkan sosok seperti Martin Luther (1483-1546 M.) yang tampil menyerukan kebebasan dalam membaca Bible, dan tidak hanya mencukupkan diri pada hasil pembacaan tunggal. Luther kemudian membuka pintu menyambut hermeneutika dan mengembangkan pemahamannya. Dari ranah teologi, hermeneutika lalu merambah bidang yang lebih luas lagi yang mencakup semua ilmu humaniora, termasuk di dalamnya adalah sastra. Luther menolak otoritas Paus dan gereja atas takwil, menolak dominasi takwil simbolis dan alegoris yang tidak terkontrol, memandang pentingnya menggunakan sisi historis bagi penafsiran dalam usahanya untuk memahami teks suci, dan menafsirkan teks dengan sendirinya, artinya dengan analisis kebahasaan dan petunjuk "Roh Kudus".[134]

Dalam operasionalnya, hermeneutika memusatkan kajiannya pada upaya memahami teks, yang datang dari kurun waktu, tempat dan situasi sosial yang berbeda bahkan asing bagi pembacanya. Ada tiga elemen pokok dalam hermeneutika, yaitu Tuhan sebagai pengarang, teks, dan pembaca yang masing-masing memiliki dunianya sendiri-sendiri, sehingga masing-masing seharusnya berhubungan secara dinamis, dialogis, dan terbuka. Oleh karena itu, makna teks tidak pernah tertutup dan selesai, tetapi senantiasa terbuka.[135] Asumsi dasar teori hermeneutika adalah bahwa manusia saat ini menjadi pembaca teks yang tidak memiliki akses langsung kepada penulis atau pengarang teks karena perbedaan ruang, waktu dan tradisi. Pengarang mengekspresikan diri dalam teks bahasa teks secara subjektif. Oleh karena itu, studi hermeneutika mencoba menganalisis dan menjelaskan teori penafsiran teks dengan mengajukan pendekatan-pendekatan

[133]Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, h. 124-125.
[134]Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an*..., h. 126-133.
[135]www.islamemansipatoris.com

keilmuan lain yang dengan sendirinya menguji proses pemahaman, mekanisme penafsiran dan penjelasan teks.

Palmer membedakan pemahaman hermeneutika dalam dua aliran: *Pertama*, aliran yang menganggap hermeneutika sebagai ragam umum dari prinsip metodologi yang mendasari penafsiran. Pada aliran ini, hermeneutika berfungsi sebagai teori atau metode, fokus pada prolematika teori umum interpretasi sebagai metodologi untuk ilmu-ilmu kemanusiaan. Metode dan analisis tentang pemahaman dianggap sebagai metode yang cocok untuk melakukan penyingkapan kembali pengalaman dan pemikiran tentang apa yang dirasakan dan dipikirkan oleh pengarang secara orisinil. *Kedua*, aliran yang melihat hermeneutika sebagai eksplorasi filosofis terhadap karakter dan kondisi yang dibutuhkan untuk seluruh pemahaman. Pada aliran ini, hermeneutika filosofis membahas tentang status ontologi penafsiran dan berusaha secara kritis mengungkap keberadaan tabir patologis yang menyebabkan penyimpangan dalam penafsiran.[136]

Dalam mengkaji al-Qur'ān perspektif hermeneutika, Nashr Hamid Abu Zaid memosisikan teks al-Qur'ān sebagai teks bahasa yang bersifat kemanusiaan. Karena teks yang bersifat Ilahi itu telah menyejarah dan termanusiakan menjadi teks yang bersifat manusiawi yang tercermin karakteristiknya dalam bahasa tertentu sebagai produk budaya (*muntaj tsaqāfī*), dan al-Qur'ān pada level bahasa ditempatkan sebagai teks berbahasa. Hal ini disebabkan karena yang ada di hadapan pembaca terdapat problem jarak, yaitu antara peristiwa ketika pesan tersebut diturunkan baik ruang dan waktu serta bagaimana situasi kondisi yang melingkupinya dengan kondisi sekarang yang terentang selama beberapa abad. Menurut Nashr, untuk sampai pada suatu pemahaman objektif, harus dilakukan suatu bentuk pemetaan terhadap status ontologis teks al-Qur'ān dan interpretasinya, di mana ia merupakan produk suatu kebudayaan yang berbentuk simbol atau dalam wujud bahasa yang mengandung makna dan maksud tertentu, sedangkan interpretasi sendiri merupakan bentuk akhir dari tanda yang dimaksud.[137]

---

[136]Richard E. Palmer, *Heremeutics: Interpretation Theory ini Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (New York: Northwestern University Press, 1969), h. 44 dan 121, yang dikutip oleh Aḥmad Ali Riyadi dalam *Dekonstruksi Tradisi Kaum Muda NU Merobek Tradisi*, h. 144-145.

[137]Hilman Latif, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), h. 144.

Oleh karena itu, menurut Syamsuddin Arif, hermeneutika mengandung sejumlah asumsi dan konsekuensi. *Pertama*, hermeneutika menganggap semua teks adalah sama, semuanya merupakan karya manusia, sehingga bila diterapkan pada al-Qur'ān, otomatis menghendaki penolakan terhadap status al-Qur'ān sebagai kalamullah, mempertanyakan otentisitasnya, dan pada gilirannya juga menggugat kemutawatiran *muṣḥaf* Usmani. *Kedua*, hermeneutika menganggap setiap teks sebagai 'produk sejarah', dan ini tidak berlaku untuk al-Qur'ān yang kebenarannya melintasi batas-batas ruang dan waktu (*trans-historical*) dan pesan-pesannya ditujukan kepada seluruh umat manusia (*hudan li al-nāṣ*). Selanjutnya, praktisi hermeneutika dituntut untuk bersikap skeptis, selalu meragukan kebenaran dari mana pun datangnya, dan terus terperangkap dalam apa yang disebut sebagai 'lingkaran hermeneutis', di mana makna senantiasa berubah. Terakhir, hermeneutika menghendaki pelakunya untuk menganut relativisme epistemologis. Tidak ada tafsir yang benar, semuanya relatif.[138]

Walaupun pada akhirnya metode hermeneutika ditolak, namun dengan munculnya metode ini, menandakan bahwa NU mengalami dinamikanya dalam pemikiran metodologis. Metode hermeneutika akhirnya ditolak hanya karena yang mendukung berada pada posisi minoritas, sementara yang mayoritas menolaknya hanya karena berbagai faktor yang antara lain faktor sentimen terhadap Jaringan Islam Liberal, dan faktor banyaknya peserta yang belum menguasai sepenuhnya tentang metode hermeneutika. Namun begitu, tampaknya ruang liberalisme di lingkungan NU susah bergerak karena masih kuatnya cengkraman kyai NU yang berpegang teguh pada tradisi lama yang baik (*al-muḥāfaẓah 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ*), maka untuk menengahi dua kutub pemikiran kyai NU; antara yang berpola pikir konservatif-literalistik yang biasanya dianut oleh sebagian kaum tua dan progresif-liberalistik yang biasanya dianut oleh kaum muda, maka para kyai yang berpola pikir moderat merumuskan *fikrah nahḍiyyah*, dan senyatanya NU sendiri merupakan organisasi sosial keagamaan yang moderat, sehingga dengan rumasan pola pikir NU ini, pintu menuju liberalisme terkunci dengan sendirinya. Rumusan pola pikir NU ini dibahas dua tahun setelah munculnya metode hermeneutika, tepatnya pada Munas NU di Asrama Haji Sukolilo Surabaya tahun 2006. Dirumuskan pola berpikir Nahdlatul Ulama ini, agar NU tetap berada pada posisi di tengah

---

[138]Syamsuddin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*, (Depok: Gema Insani, 2008), h. 181-183.

(moderat); tidak terlalu tekstual dan tidak liberal, yaitu: (a) pola pikir moderat (*fikrah tawassuṭiyyah*), (b) pola pikir toleran (*fikrah tasāmuḥiyyah*), (c) pola pikir reformatif (*fikrah iṣlāḥiyyah*), (d) pola pikir dinamis (*fikrah taṭawwuriyyah*), dan (e) pola pikir metodologis (*fikrah manhajiyyah*).[139]

Konsistensi Bermazhab NU dalam Arus Perubahan

Sebagai organisasi yang semenjak kelahirannya memilih pola bermazhab, NU senantiasa berusaha konsisten dengan tradisi bermazhabnya, terutama dalam menganut mazhab Syāfi'ī. Walaupun dalam rumusan bermazhab NU menganut mazhab empat (Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī dan Ḥanbalī), namun mazhab selain Syāfi'ī berlaku hanya dalam kondisi ketika rujukan hukum dalam mazhab Syāfi'ī sudah mengalami jalan buntu, maka tidak mengherankan jika kemudian kitab-kitab karya mazhab Syāfi'ī sangat mendominasi dalam memutuskan persoalan hukum. Konsistensi bermazhab dalam NU tidak hanya berlaku ketika NU menganut pola bermazhab secara *qaulī*, namun juga berlaku dalam pola bermazhab secara *manhajī*. Pada kenyataannya, pola bermazhab secara *manhajī* memunculkan kekhawatiran di kalangan sebagian kyai NU akan berakibat pada hilangnya tradisi bermazhab, sehingga ada upaya dari sebagian kyai NU untuk melakukan pengkerdilan terhadap pola bermazhab secara *manhajī* dengan menggiring metodenya diterapkan pada pola bermazhab secara *qaulī*.

Dalam prosedur penetapan hukum bahtsul masail, NU cenderung menghindari istilah-istilah yang digunakan oleh para mujtahid, termasuk dalam konsep dan implementasinya. Ketika ulama mujtahid menemukan jalan buntu di dalam mengkompromikan dalil-dalil hukum yang terkesan bertentangan (*ta'āruḍ al-adillah al-syar'iyyah*), maka dilakukan metode tarjih dengan memenangkan salah satu di antara dalil tersebut. Metode ini juga ditempuh oleh ulama NU dengan menggunakan istilah yang berbeda dan digunakan pada objek yang berbeda pula. Istilah yang digunakan adalah *taqrīr jamā'ī*, yaitu upaya secara kolektif untuk menetapkan pilihan terhadap satu di antara beberapa *qaul* atau *wajh*.[140] Artinya, jika konsep tarjih ulama mujtahid digunakan untuk mencari jawaban dari dalil yang dianggap

---

[139]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'...*, h. 993.

[140]Lihat Keputusan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama di Bandar Lampung Pada Tanggal 16-20 Rajab 1412 H./21-25 Januari 1992 M., dalam *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā',* h. 470.

bertentangan, maka konsepsi NU yang berupa *taqrīr jamā'ī* digunakan untuk memilih pendapat-pendapat ulama yang berbeda antar satu dengan yang lainnya.

Demikian juga di dalam persoalan hukum yang tidak ditemukan jawabannya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah secara langsung (*ghayr manṣūṣah*), maka ulama mujtahid menggunakan cara *istinbāṭ* (*mustanbaṭah*) dengan melakukan upaya *qiyās*, yaitu menghubungkan (menyamakan hukum) sesuatu yang tidak ada ketentuan hukumnya dengan sesuatu yang ada ketentuan hukumnya karena ada persamaan 'illat antara keduanya.[141] Biasanya, dalam *qiyās* yang disamakan adalah hukum cabang (*furū'*) terhadap hukum asal (*al-uṣūl*), maka konsepsi ini ditiru oleh ulama NU dengan menggunakan istilah yang berberbeda, yaitu *ilḥāq*. Bedanya dengan istilah *qiyās*, *ilḥāq* adalah menyamakan hukum suatu kasus atau masalah yang belum dijawab oleh kitab dengan kasus atau masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab (menyamakan dengan pendapat yang sudah "jadi"), atau dalam istilah lain dalam tradisi ulama mujtahid dikenal dengan sebutan *takhrīj al-furū' ilā al-furū'*. Dalam berijtihad, ketika ijtihad secara individu terasa sulit dilakukan, maka upaya ijtihad secara kolektif (*jamā'ī*) menjadi alternatif. Upaya ini juga dilakukan oleh ulama NU dengan memunculkan konsep *istinbāṭ jamā'ī*. Secara definisi, *istinbāṭ jamā'ī* dimaknai sebagai upaya mengeluarkan hukum syara' secara kolektif dari dalilnya dengan menggunakan *qawā'id uṣūliyyah*.

Dalam pola bermazhab secara *manhajī*, NU menawarkan metode *istinbāṭ jamā'ī* ketika metode *qaulī* dan metode *taqrīr jamā'ī* dan *ilḥāq* menemukan jalan buntu. Jika mengacu pada definisi *istinbāṭ jamā'ī* yang dirumuskan dalam Munas Bandar Lampung dan juga pada Muktamar di Solo, walaupun ada sedikit perbedaan di mana sebelumnya tercantum *qawā'id fiqhiyyah* namun pada Muktamar di Solo hanya mencantumkan *qawā'id uṣūliyyah*, yaitu mengeluarkan hukum syara' dari dalilnya dengan *qawā'id uṣūliyyah* secara kolektif,[142] maka *istinbāṭ jamā'ī* tak ada bedanya dengan ijtihad *jamā'ī*. Namun jika mengacu pada implementasinya di kalangan ulama NU, seperti halnya yang diamini

---

[141]Lihat: 'Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 52, Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, h. 130.

[142]Lihat Keputusan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama di Bandar Lampung Pada Tanggal 16-20 Rajab 1412 H./21-25 Januari 1992 M., dalam *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 470, dan Hasil keputusan Muktamar NU ke-31 di Asrama Haji Donohudan Boyolali-Solo Jawa Tengah 29 Nopember-1 Desember 2004 M/16-18 Syawal 1425 H., dalam *Ahkām al-Fuqahā' ...*, h. 982.

oleh kyai Sahal Mahfudh, bahwa pengertian *istibāṭ al-ahkām* di kalangan NU bukan mengambil langsung dari sumber aslinya, yaitu al-Qur'ān dan al-Sunnah, akan tetapi–sesuai dengan sikap dasar bermadzhab- men-*taṭbīq*-kan (memberlakukan) secara dinamis *naṣ-naṣ* fukaha dalam konteks permasalahan yang dicari hukumnya,[143] maka metode *istinbāṭ al-ahkām* pada awalnya dapat dikategorikan sebagai bagian dari mazhab *qaulī*.

Adanya pemahaman sebagian ulama yang terlibat dalam forum bahtsul masail bahwa *istinbāṭ jamā'ī* adalah sebagaimana pembacaan kyai Sahal, menyebabkan sebagian kyai enggan untuk mencari jawaban hukum dengan langsung merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Mereka menganggap bahwa dirinya belum memiliki kapasitas layaknya seorang mujtahid, maka tidak mengherankan jika perangkat metodologi berijtihad yang mereka kuasai, digunakan untuk menggali hukum-hukum yang sudah tertuang dalam kitab-kitab kuning, sehingga sebagian kyai yang mempertahankan mazhab *qaulī* dan berupaya mengarahkan metode mazhab *manhajī* untuk digunakan dalam pola bermazhab secara *qaulī*, memilih me-*mauqūf*-kan persoalan hukum ketika jawaban hukumnya tidak ditemukan dalam kitab-kitab kuning yang dianggap *mu'tabar* atau mengalami kebuntuan dalam pencarian *'Ibārah*. Cara pandang semacam ini merupakan warisan turun temurun sejak kelahiran NU dan tetap dipertahankan oleh sebagian kyai NU. Dalam padangan mereka, penguasaan terhadap ilmu usul fikih hanya sekedar pengetahuan untuk mempelajari proses bagaimana ulama mazhab melahirkan hukum, bukan menjadi alat bagaimana kyai NU melahirkan rumusan hukum dari usul fikih yang dikuasainya.

Rumusan metode *istinbāṭ jamā'ī* pada Muktamar NU di Jombang tahun 2015 memberikan gambaran konkrit penerapan metode bermazhab secara *manhajī* dengan mengaplikasikan metode usul fikih. Jika mengacu pada rumusan *istinbāṭ al-ahkām* pada Muktamar NU di Jombang tersebut dengan membagi metode *istinbāṭ al-ahkām* menjadi tiga macam, yaitu metode *bayānī*, *qiyāsī* dan *istiṣlāḥī* atau *maqāṣidī*, maka yang dimaksud dengan *istinbāṭ al-ahkām* adalah mengeluarkan hukum syara' dari dalilnya (al-Qur'ān dan al-Sunnah) dengan *qawā'id uṣūliyyah* dan *qawā'id fiqhiyah*. Jika mengacu pada definisi ini, maka ada

[143]Lihat Kata Pengantar KH. MA. Sahal Mahfudh, Rais 'Aam PBNU 1999-2014, Bahtsul masail dan Istinbath Hukum NU Sebuah Catatan Pendek pada buku *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. viii.

upaya dari sebagian ulama NU untuk meletakkan *istinbāṭ al-ahkām* pada tempatnya, yaitu menjadikannya sebagai metode mazhab *manhajī*.

Upaya ke arah pola bermazhab secara *manhajī* sangat terasa semenjak dirumuskan prosedur penetapan hukum bahtsul masail di Bandar Lampung tahun 1992. Hal ini terlihat dari persentase mazhab *manhajī* yang mengalami kenaikan, berbanding terbalik dengan mazhab secara *qaulī* yang secara persentase mengalami penurunan. Ini membuktikan bahwa ada kesadaran *manhajī* di kalangan ulama NU dan sebuah keniscayaan untuk menerapkan metode mazhab *manhajī* ketika ulama dihadapkan pada bersoalan yang belum pernah ada presedennya dalam kitab-kitab warisan ulama terdahulu. Pesatnya arus globalisasi menuntut respon yang cepat dari para ulama dengan pola multidisipliner, mengingat tantangannya tidak sesederhana yang dihadapi dalam fikih-fikih warisan masa lalu, maka keseriusan ulama NU dalam membahas dan merumuskan metode bermazhab secara *manhajī* di Jombang dan bahkan di tahun-tahun berikutnya tidak menutup kemungkinan diadakan penyempurnaan dan dikaji ulang, membuktikan bahwa ulama NU berusaha untuk selalu dapat merespon terhadap persoalan yang dihadapi umat.

Apapun sebutan istilah yang digunakan, namun pada hakikatnya ulama NU sudah menyadari akan pentingnya melakukan ijtihad, walaupun dengan istilah *istinbāṭ jamā'ī*. Kesadaran *manhajī* ini penting diupayakan mengingat banyaknya persoalan baru yang membutuhkan respon cepat namun mampu memberikan solusi dan mengahadirkan kemaslahatan untuk umat manusia. Para kyai NU sebetulnya memiliki kapasitas untuk melakukan itu, karena mereka memiliki tradisi keilmuan yang kuat, baik secara *qaulī* maupun secara *manhajī*. Kemampuan bermazhab secara *qaulī* tidak perlu diragukan lagi mengingat dominasi pendapat para ulama masa lalu masih sangat kuat dalam tradisi bahtsul masail NU di berbagai tingkatan. Demikian juga dengan kemampuan para kyai dalam bermazhab secara *manhajī*, akar keilmuan mereka dalam bidang usul fikih yang ditempa di pesantren tidak perlu diragukan lagi, hanya tinggal diasah dan butuh keberanian dalam menggunakannya, yang jika dilihat dari trennya dari masa ke masa tradisi bermazhab secara *manhajī* pelan namun pasti akan menggeser tradisi bermazhab secara *qaulī*. Hal ini dapat terlihat dari keseriusan kyai NU dalam merumuskan konsep metode bermazhab secara *manhajī* pada Muktamar ke-33 di Jombang tahun 2015, dan rumusan ini akan terus menggelinding sehingga menemukan format

yang *applicable* dan boleh jadi di masa yang akan datang pola bermazhab *manhajī* ini menjadi arusutama pola bermazhab dalam NU.

Faktor Pembaruan Mazhab dalam NU

Pembaruan tidak lahir dari ruang kosong. Ia membutuhkan peran sesuatu yang dianggap tidak baru lagi dan sudah tidak relevan, sehingga mendorong agar pembaruan itu dapat hadir. Demikian juga yang terjadi di lingkungan NU, bahwa gagasan pembaruan dalam mazhab NU lahir karena adanya warisan lama yang dianggap tidak relevan lagi, sehingga dibutuhkan kontekstualisasi atau mengahadirkan gagasan baru. Dari gagasan ini, lahir metode baru berupa bermazhab NU secara kontekstual dengan metode *taqrīr jamā'ī* dan *ilḥāq*, dan mazhab *manhajī* melalui *istinbāṭ jamā'ī* dengan metode *bayānī*, *qiyāsī* dan *istiṣlāḥī* atau *maqāṣidī*. Oleh karena itu, salah satu pembaruan yang dilakukan oleh NU adalah pembaruan metodologi bermazhab, yang jika dilihat melalui pendekatan sosiologi-historis dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa faktor, antara lain: adanya pembaruan yang terjadi di dunia Islam, adanya dinamika pemikiran hukum Islam di Indonesia, pengaruh perubahan sosio-kultural, pengaruh sosial-intelektual (pendidikan), peran pemikiran tokoh pembaru dalam NU, dan pergolakan pemikiran antara kaum muda dengan kaum tua di lingkungan NU.

Faktor-faktor di atas tidak berdiri sendiri, antara faktor satu dengan faktor lainnya saling mempengaruhi satu sama lain, sehingga menimbulkan pembaruan di jantung pemikiran Nahdlatul Ulama. Pembaruan ini terjadi melalui pergesaran metodologis yang berkonsekuensi pada perubahan produk-produk hukum yang dihasilkan melalui forum resmi keulamaan di di lingkungan NU, yaitu Lembaga Bahtsul Masail (LBM). Oleh karena itu, secara terperinci faktor-faktor yang menjadi penyebab terjadinya pembaruan metodologi bermazhab dalam NU dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Pengaruh Pembaruan di Dunia Islam

Sebagaimana disebutkan pada bab II tentang dinamika pembaruan metodologi hukum Islam, bahwa dari masa ke masa pembaruan metodologi hukum Islam dilakukan, yang berkonsekuensi pada pembaruan hukum Islam. Dalam pandangan Wael B. Hallaq, pembaruan metodologi terjadi melalui pergeseran paradigma dari paradigma literalisme ke paradigma utilitarianisme hingga paradigma liberalisme. Paradigma liberalisme dikenalkan oleh para pemikir Islam Arab kontemporer seperti Hasan Ḥanafī, Sa'īd al-'Asymāwī, *Naṣ*r Ḥāmid Abū Zayd, Jamāl Bannā, Muhammed Arkoun, Ali Ḥarb, Muhammad 'Ābed

al-Jābirī, Muhammad Syahrūr, Fazlur Rahman, Ḥasan Turābī, Abdullahi Ahmed al-Na'im dan tokoh pemikir lainnya, yang sedikit banyak telah mewarnai pemikiran hukum Islam kontemporer. Munculnya sederatan nama di atas sebagai bentuk perlawanan terhadap pemikiran keagamaan klasik yang telah membentuk kemapanan pemikiran dan perlawanan terhadap hegemoni tradisi barat.[144]

Pembaruan metodologi hukum Islam akan berkonsekuensi pada pembaruan hukum Islam itu sendiri. Tentu pembaruan hukum Islam tidak hanya disebabkan oleh adanya pembaruan metodologi. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya beberapa kaidah seperti "*al-Ḥukm yadūru ma'a 'illatihī wujūdan wa 'adaman*", hukum berubah sesuai dengan ada atau tidak adanya 'illat, atau "*Taghayyur al-fatwā bi taghayyur al-azmān wa al-amkinah wa al-ahwāl wa al-'awā'id wa al-niyyāt*", perubahan fatwa disebabkan karena adanya perubahan situasi, kondisi, budaya dan motivasi,[145] yang memberikan garansi terhadap fikih untuk bersikap elastis. Fikih sebagai produk hukum akan senantiasa mengalami perubahan sesuai dengan pertimbangan maslahat dan mudaratnya. Setiap fikih yang lahir harus mempertimbangkan semangat tujuan syariat *(maqāṣid al-syarī'ah*) berupa memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, yang kesemuanya bermuara pada kemaslahatan bersama. Oleh karena itu, hukum Islam (fikih) akan senantiasa mengalami pembaruan mengikuti arah kemaslahatan dan menghindari kemudaratan,[146] maka diberbagai negara Islam dilakukan pembaruan-pembaruan seputar hukum Islam. Misalnya adanya usaha pembaruan hukum keluarga yang muncul di dunia Islam pada abad ke-20. Bentuk pembaruan yang dilakukan berbeda antara satu negara dengan negara lainnya. Ada yang melakukan pembaruan berdasarkan *taqnīn*, ada yang melakukan berdasarkan

---

[144]Aḥmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi Kaum Muda NU Merobek Tradisi*, h. 37.

[145]Lihat: Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwaqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Vol. 3, (Beirūt: Dār Jayl, t.th.), h. 14, dan Muhammad al-Zarqā, *Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1989), h. 227.

[146]'Izzuddīn bin Abdissalām mengembalikan hukum Islam (fikih) kepada kerangka kaidah "*dar'u al-mafāsid wa jalb al-maṣālih*", mencegah kerusakan dan mendatangkan kemaslahatan. Bahkan sebagian ulama mengembalikan hukum Islam hanya kepada "*jalb al-maṣālih*" mendatangkan maslahat, karena menolak kerusakan merupakan bagian dari kemaslahatan. Dari satu akar kaidah inilah kemudian dapat melahirkan dua puluh bahkan dua ratus kaidah fikih lainnya. Lihat: Abdul Hamid Hakim, *al-Sullam*, vol. 2, (Jakarta: Sa'adiyah Putra, t.th.), h. 53.

putusan (dekrit) kepada negara, dan ada pula yang melakukan pembaruan dalam bentuk ketetapan-ketetapan hakim.[147]

Pembaruan yang terjadi di dunia Islam, tidak dapat dipungkiri telah memberikan pengaruh besar di dalam pembaruan yang terjadi di lingkungan NU. Hal ini karena dari awal berdirinya, NU memilih menjadi organisasi keagamaan yang menganut pola bermazhab, sehingga setiap respon keagamaannya selalu merujuk kepada kitab-kitab warisan ulama masa lalu. Namun begitu, pesatnya problematika keumatan tidak seluruhnya dapat direspon dengan baik oleh kitab warisan lama, sehingga pertimbangan-pertimbangan ulama dunia Islam kontemporer memberikan warna tersendiri sebagai bahan pertimbangan di dalam pengambilan keputusan NU walaupun pada akhirnya tetap memaksakan diri merujuk pada kitab-kitab klasik yang otoritatif (*mu'tabar*). Fenomena ini kerapkali menyebabkan perlakuan berlebihan terhadap kitab-kitab yang bertuliskan bahasa Arab sehingga terkadang persoalan hukum akan mendapatkan jawabannya selama ada teks Arab yang dapat dijadikan sandaran hukumnya. Sementara jika tidak ditemukan jawaban hukum melalui teks bahasa Arab, seringkali forum memilih untuk tidak melanjutkan pembahasan (*mauqūf*). Oleh karena itu, dalam beberapa kasus, persoalan hukum terpaksa dijawab walaupun dengan menggunakan referensi majalah yang berbahasa Arab, yang belum tentu *mu'tabar*. Misalnya *Majallah al-Nahḍah al-Iṣlāḥiyyah* pernah digunakan selama tiga kali, *Majallah Nur al-Islām* juga digunakan sebanyak tiga kali, *Majallah al-Hidāyah al-Islāmiyyah* digunakan sebanyak dua kali, dan *Majallah al-Azhar* digunakan sebanyak satu kali.[148] Padahal belum tentu bahkan mungkin mustahil jika majalah tersebut berbahasa selain bahasa Arab akan digunakan sebagai rujukan hukum, sehingga tuduhan terhadap sebagian kyai NU sebagai kyai yang terlalu mengkultuskan teks bahasa Arab (*taqdīs al-nāṣ*) sangat beralasan.

---

[147]Kiran Gupta, Polygamy-Law Reform in Modern Muslim States: A Study in Comparative Law, *Islamic and Comparative Law Review*, xii (2) Summer, 1992, 127.

[148]Adapun di antara contoh kasus yang menggunakan jawaban dari majalah berbahasa Arab adalah hukum mendengarkan suara radio dan hukum menyimpannya. Jawaban hukum ini diambilkan dari majalah al-Hidayah al-Islamiyyah karena tidak ditemukannya jawaban secara eksplisit dalam kitab-kitab *mu'tabar* mengingat pada masa kitab-kitab klasik tersebut ditulis, belum ada radio. Demikian juga dengan hukum menggambar dengan potret (photografi) yang juga merujuk pada majalah *al-Nahḍah al-Iṣlāḥiyyah*. Lihat: *Aḥkāmul Fuqahā'...*, h. 158 dan 237-238.

2. Dinamika Pemikiran Hukum Islam di Indonesia

Pada dasawarsa 1980-an, Syafi'i Ma'arif menyebutkan pemikiran kontemporer sebagai sebuah pergumulan dan kerja kreatif untuk menciptakan tradisi Islam baru setelah umat Islam mengalami kekalahan dalam perjuangan politik. Tradisi baru itu dikatakan sebagai lahan yang justru lebih strategis, mendasar, dan berorientasi ke depan. Sementara Kuntowijoyo menyebutkan adanya pergeseran dari tradisi ideologi ke tradisi keilmuan.[149] Di samping itu, bersamaan dengan proses dipolitisasi generasi muda di kampus-kampus, perkembangan diskusi-diskusi sosial berpindah dari organisasi massa pemuda dan mahasiswa ke masjid-masjid kampus. Para generasi muda kampus turut serta meramaikan pasaran buku-buku ilmu sosial. Akibatnya, terjadilah pergeseran dalam cara berpikir, dari berpikir ideologis ke ilmiah.[150]Pergeseran cara berpikir ini pada perkembangan berikutnya melahirkan pembaruan hukum Islam di Indonesia yang terpola pada internalisasi hukum Islam ke dalam pranata-pranata sosial atau sebaliknya, pranata sosial terinternalisasi ke dalam hukum Islam. Pada konteks ini, tampak relasi yang saling mendukung antara hukum Islam dan pranata sosial.[151] Dalam konteks tersebut, pembaruan hukum Islam di Indonesia meliputi empat kategori: fikih, fatwa, putusan hakim atau peradilan agama (yurisprudensi), dan perundang-undangan.[152]

Menurut para pakar hukum Islam di Indonesia, pembaruan hukum Islam yang terjadi di Indonesia disebabkan oleh beberapa faktor antara lain: (a) untuk mengisi kekosongan hukum karena norma-norma yang terdapat dalam kitab-kitab fikih tidak mengaturnya, sedangkan kebutuhan hukum masyarakat terus berkembang; (b) pengaruh globalisasi ekonomi dan iptek; (c) pengaruh reformasi di berbagai bidang yang memberikan peluang terhadap hukum Islam untuk menjadi acuan dalam hukum nasional; (d) pengaruh pembaruan pemikiran

---

[149]Aḥmad Syafi'i Ma'arif, "Pengaruh Gerakan Modern Islam terhadap Perkembangan Pemikiran di Indonesia Dewasa ini", *Percakapan Cedekiawan tentang Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1990), h. 49-50. Lihat juga Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih,* h. 109.

[150]Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih*..., h. 109-110.

[151]Menurut Atho' Mudzhar, pada zaman dahulu, sosiologi agama mempelajari hubungan timbal-balik antara agama dan masyarakat. Masyarakat mempengaruhi agama, dan agama mempengaruhi masyarakat. Lihat: Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam: dalam Teori dan Praktek*, 8th eds., (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 16.

[152]Muhammadong, "Dinamika Pembaruan Hukum Islam di Indonesia", *Sulesana*, vol. 8, no. 2 Tahun 2013.

hukum Islam, baik yang dilakukan oleh pakar hukum Islam manca negara maupun pakar hukum Islam nasional, terutama menyangkut perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.[153]

Dengan adanya berbagai persoalan keagamaan yang dihadapi oleh masyarakat Indonesia, yang secara sosial budaya berbeda dengan negara-negara lainnya, maka muncullah tokoh-tokoh Indonesia yang berusaha merespon persoalan tersebut, diantaranya adalah Hasbi as-Shiddieqy. Hasbi menawarkan fikih Indonesia, yaitu fikih yang ditetapkan dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabi'at dan watak Indonesia. Tawaran ini muncul karena Hasbi menganggap bahwa fikih yang berkembang selama ini di masyarakat sebagiannya adalah fikih Hijaz atau Mesir dan atau Hindi, yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan *'urf* yang berlaku di Hijaz, Mesir dan India.[154] Tawaran Hasbi banyak menyasar kaum intelektual kampus yang tidak menutup kemungkinan banyak kader-kader NU yang sedang studi di tempat tersebut dan kelak akan disemai dengan lahirnya tokoh-tokoh muda NU. Hasbi merintis fikih Indonesia sejak tahun 1940 dan secara ekplisit disampaikan pada acara Dies Natalis IAIN Sunan Kali Jaga pada tahun 1961.

Selain Hasbi, tokoh yang menggaungkan perlunya fikih yang bercorak ke-Indonesia-an adalah Hazairin dengan gagasan fikih mazhab Nasional Indonesia. Menurutnya, bentangan perjalanan sejarah hukum Islam yang menawarkan bahwa pintu ijtihad senantiasa terbuka bagi para mujtahid, cukup dapat dijadikan alasan dan pertimbangan akan perlunya memikirkan konstruks mazhab baru yang lebih sesuai dengan masyarakat Indonesia.[155] Titik temu antara pandangan Hasbi dan Hazairin terletak pada pemahaman bahwa hukum adat masyarakat Islam Indonesia harus digunakan sebagai bahan pertimbangan utama dalam proses pembentukan hukum Islam di Indonesia. Sementara titik bedanya terletak pada penggunakaan mazhab. Jika Hasbi menggunakan semua mazhab hukum yang telah ada (*muqāranah al-madzāhib*) sebagai bahan dasar dan sumber materi utamanya, maka Hazairin justru ingin

---

[153]Abdul Mannan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2006), h. 154.

[154]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Jakarta: Bulan Bintang: 1966), h. 42-43.

[155]Modul Daurah Fiqh Perempuan, h. 267-268, dengan mengutip dari tulisan Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia, Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 62-95.

berangkat hanya dari pengembangan fikih mazhab Syāfi'ī, karena mazhab inilah yang sudah lama dianut oleh masyarakat Indonesia.[156]

Selain dua tokoh di atas, muncul tokoh yang mengusung reaktualisasi hukum Islam, yaitu Munawir Syadzali. Kata reaktualisasi menjadi sangat populer di Indonesia pada tahun 1985, ketika Munawir melontarkan ide mengenai bunga bank dan pembagian warisan sama antara laki-laki dan perempuan. Ide peninjauan ulang atas institusi-institusi hukum Islam, khususnya kewarisan dan lembaga perbankan didasarkan atas pengamatannya terhadap gejala sikap mendua masyarakat Indonesia dalam berbagai kasus penyelesaian kewarisan dan perbankan.[157] Sementara Ibrahim Hosen, menyambut gagasan Munawir dengan menawarkan pemikirannya tentang pembaruan hukum Islam, yaitu mem-fikih-kan *naṣ qaṭ'ī*. Dasar pemikian Ibrahim adalah bahwasanya ketentuan hukum bagi setiap aktivitas tidak semuanya tercantum secara tegas dalam *naṣ*, maka perlu ada ijtihad dalam menghadapi berbagai persoalan baru, dengan berdasarkan pada pedoman dan kaidah-kaidah yang telah diakui dan ditetapkan dalam ilmu usul fikih. Oleh karena itu, perlu memasyarakatkan pandangan bahwa pintu ijtihad masih terbuka, menggalakkan pengkajian dalam bidang usul fikih, *fiqhmuqāranah*, *al-siyāsah al-syar'iyyah*, dan *hikmah al-tasyri'*, menggalakkan pendapat bahwa tidak harus terikat dengan salah satu mazhab, dan mengembangkan toleransi bermazhab dengan mencari pendapat yang paling sesuai dengan kemaslahatan.[158]

Selain tokoh-tokoh di atas, pengaruh tokoh-tokoh seperti Mukti Ali (w. 2004 M.), Harun Nasution (w. 1998 M.), Nurcholish Majid (w. 2005 M.), dan lain sebagainya secara tidak langsung juga menjadi faktor terjadinya pembaruan di tubuh NU. Mukti Ali merupakan tokoh yang menyuarakan modernisasi dalam bidang agama. Sementara Nurcholish Madjid (Cak Nur) dianggap sebagai tokoh pengusung perlunya "sekularisasi" pemikiran, berpikir bebas dan terbuka, sehingga diperlukan kelompok pembaruan yang "liberal". Cak Nur mengusulkan agar umat Islam harus lebih mengutamakan kualitas daripada

---

[156]Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Presindo, 1984), h. 87-88, Sofyan Hasan dan Wakum Sumitro, *Dasar-Dasar Memahami Hukum Islam di Indonesia*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1994), h. 102-103.

[157]Muhammad Wahyu Nafis, dkk (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali, MA*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 87-89.

[158]Ibrahim Hosen, *Ijtihad dalam Sorotan*, 4th eds., (Bandung: Mizan, 1996), h. 44.

kuantitasnya. Menurutnya, Islam-lah yang harus diperjuangkan bukan organisasi-organisasinya seperti partai.[159] Sementara Harun Nasution dengan buku karyanya "*Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*" membawa perubahan orientasi perguruan tinggi dari pendekatan studi yang dianggap tradisional berkiblat ke universitas al-Azhar menjadi studi Islam yang berorientasi ke pusat-pusat studi Islam di Barat.[160]

3. Perubahan Sosio-Kultural Warga NU

Dalam melakukan analisis masalah, lembaga bahtsul masail NU senantiasa mempertimbangkan berbagai faktor yang antara lain adalah faktor sosial, faktor ekonomi, faktor budaya, faktor politik, dan faktor lainnya. Di samping melakukan nalisis masalah, NU juga melakukan analisis dampak, baik secara sosial ekonomi, budaya, politik dan lainnya. Kemudian dilakukan analisis tindakan. Oleh karena itu, pembaruan pemikiran keagamaan NU tidak terlepas dari pengaruh isu-isu tersebut yang menjadi bahan pemikiran warga NU itu sendiri. Pengaruh sosial (sosio-kultural) menjadi salah satu faktor lahirnya pembaruan di lingkungan NU.Cara pandang warga NU yang hidup dalam lingkungan masyarakat metropolitan akan menghasilkan pendapat yang berbeda dengan tokoh lain yang hidup dan dibesarkan dalam lingkungan pedesaan. Demikian juga dengan cara pandang ulama NU tahun 80-an akan berbeda dengan cara pandang ulama NU tahun 90-an dan 2000-an. Hal ini karena disebabkan oleh salah satunya adalah faktor perubahan lingkungan sosial, sehingga tuntutan dalam respon keagamaan juga berbeda.

Dalam sosiologi hukum Islam, Atho Mudzhar memetakan kajian sosiologi sebagai berikut: (1) pengaruh hukum Islam terhadap masyarakat dan perubahan masyarakat; (2) pengaruh perubahan dan perkembangan masyarakat terhadap perkembangan pemikiran hukum Islam; (3) tingkat pengamalan hukum agama masyarakat; (4) pola interaksi masyarakat di seputar hukum Islam; dan (5) gerakan atau organisasi kemasyarakatan yang mendukung atau kurang mendukung hukum Islam.[161] Dalam konteks pembaruan metodologi hukum Islam,

---

[159]Nurchalis Madjid, *Islam, Kemudernan, dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan Pustaka, t.th.), h. 247-259.

[160]Munhanif dalam Azra dan Saeful Umam (ed), *Menteri-Menteri Agama RI: Beografi Sosial Politik*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 278-293, dan Tiar Anwar Bachtiar, *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia*, h. 57-58.

[161]Atho Mudzhar, "Studi Islam dengan Pendekatan Sosiologi" dalam Amin Abdullah, *Mencari Islam*, ((Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), h. 27-35. Lihat

jika mengacu pada pemetaan Atho Mudzhar, maka memunculkan ketersalingan dalam mempengaruhi antara pembaruan metode bermazhab dengan perubahan dan perkembangan masyarakat. *Pertama*, metode bermazhab akan berpengaruh terhadap pembaruan produk hukum Islam, dan pembaruan hukum Islam akan mempengaruhi terhadap perubahan masyarakat. *Kedua*, perubahan dan perkembangan masyarakat mempengaruhi terhadap perubahan metode bermazhab.

Secara umum, penyebab perubahan sosial dapat disebabkan oleh tiga faktor: *Pertama*, kependudukan, yang sering dihubungkan dengan kemampuan masyarakat untuk mengembangkan dirinya. Semakin kecil jumlah penduduk, semakin kecil pula warisan sosial di tengah masyarakat yang bersangkutan untuk melakukan sintesis-sintesis dari berbagai unsur yang ditinggalkan oleh warisan sosial tersebut. Sebaliknya, semakin banyak jumlah penduduk, akan semakin banyak sintesis yang dapat dilakukan, sehingga akan semakin banyak pula perubahan yang terjadi dalam masyarakat. Pertambahan jumlah penduduk juga memengaruhi pola tingkah laku anggota masyarakat. Padatnya populasi suatu komunitas menuntut pola kehidupan yang lebih kompetitif, menyempitnya lapangan kerja yang pada gilirannya dapat pula meningkatkan kecenderungan untuk melakukan tindak kejahatan. Keadaan ini semua menghendaki tanggapan hukum, artinya perubahan-perubahan yang terjadi menuntut respons dari hukum untuk memberikan aturan bagi setiap masalah baru.

Kedua, faktor lingkungan, yang merupakan faktor eksternal yang berpengaruh kuat terhadap pola kehidupan masyarakat. Tingkat ekonomi penduduk yang hidup di daerah pegunungan yang subur akan lebih makmur dibandingkan dengan masyarakat yang tinggal di daerah yang gersang dan terisolasi. Masyarakat yang tinggal di perkotaan akan mempunyai sifat lebih agresif dan modern serta ingin maju, sedangkan masyarakat yang tinggal di pedesaan yang sepi, lebih tertutup, tidak mudah menerima perubahan dan curiga dengan perkembangan zaman. Semua itu adalah pola kehidupan yang diakibatkan perbedaan lingkungan masyarakat yang bersangkutan, dan dibutuhkan respons dari aspek hukumnya. *Ketiga*, faktor teknologi, bahwa teknologi merupakan faktor yang sangat nyata dalam hubungannya dengan perubahan sosial. Contoh konkrit perubahan sosial dari faktor ini adalah

---

juga: Atho Mudzhar, "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi, dalam M. Amin Abdullah, *Antologi Studi Islam*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), h. 246.

penemuan-penemuan sarana perhubungan, kedokteran dan lain sebagainya yang mengakibatkan perubahan-perubahan dalam masyarakat dan akan menuntut pula respons dari hukum.[162]

Gerak perubahan sosial ada bermacam-macam, yang dalam bentuk dan prosesnya dapat terbagi menjadi tiga, yaitu difusi, akulturasi dan revolusi. Perubahan sosial melalui proses penyebaran (difusi) dari individu yang satu ke individu yang lain dengan cara proses penyebaran unsur-unsur kebudayaan antar masyarakat. Melalui proses difusi, suatu inovasi yang telah diterima oleh masyarakat nantinya dapat disebarluaskan ke masyarakat yang lain sehingga terjadi perubahan. Selain proses difusi, perubahan sosial dapat melalui akulturasi dengan adanya pengaruh dari kebudayaan lain, atau saling memengaruhi antara dua kebudayaan.[163]Persamaan antara perubahan sosial melalui difusi dengan perubahan sosial melalui akulturasi adalah kedua proses tersebut memerlukan adanya kontak antara masyarakat pengirim kebudayaan baru dengan masyarakat penerima kebudayaan yang baru tesebut. Namun bedanya, jika pada difusi kontak tidak perlu terjadi secara langsung dan *continue*, sementara pada akulturasi, kontak harus merupakan hubungan yang dekat, langsung dan *continue*.

Adapun perubahan sosial melalui revolusi merupakan wujud perubahan yang paling spektakuler, karena menghendaki perubahan masyarakat secara radikal. Perubahan ini menyentuh semua tingkat dan dimensi masyarakat berupa ekonomi, politik, budaya organisasi sosial, kehidupan sehari-hari, dan kepribadian manusia. Perubahan tersebut menyentuh inti bangunan dan fungsi sosial, perubahannya terjadi sangat cepat, paling menonjol dan mengakibatkan emosional khusus dan reaksi intelektual pelakunya serta mengalami ledakan mobilisasi massa, antusiasme, kegemparan, kegirangan, kegembiraan, optimisme dan harapan.[164] Tentu dalam konteks perubahan dalam NU, perubahan sosial melalui revolusi tidak berlaku, mengingat organisasi ini mengedepankan akhlak sehingga cenderung menghindari gerakan-gerakan yang bersifat konfrontatif, terutama sangat menjaga tradisi senioritas, sehingga walaupun terjadi benturan hanya bersifat riak-riak kecil.

---

[162]Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), h. 33-34.

[163]Robert Lauer, *Perspektif Tentang Perubahan*, Terj. Alimandan, S.U, (Jakarta: PT. Reineka Cipta, 1993), h. 404.

[164]Pieter Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Terj. Alimandan, (Jakarta: Prenada, 2007), h. 151.

Menurut para sosiolog, perubahan yang terjadi di masyarakat itu ada yang terjadi tanpa diusahakan, tanpa dikehendaki, dan tanpa direncanakan oleh manusia. Perubahan masyarakat yang demikian disebut dengan *unintended change* atau *unplanned change*. Ada pula perubahan yang terjadi di masyarakat karena memang diusahakan oleh manusia (*agent of change*). Perubahan masyarakat yang demikian disebut dengan *planned change* atau *intended change*. Dengan demikian, dalam konteks perubahan yang terjadi di lingkungan NU, baik diusahakan maupun tidak diusahakan merupakan hal yang pasti terjadi. Adapun perubahan sosial adalah perubahan yang terjadi pada lembaga-lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat, yang memengaruhi sistem sosialnya, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap, dan pola perilaku di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat. Perubahan sosial juga dapat dimaknai sebagai suatu variasi dari cara-cara hidup yang lebih diterima, baik karena perubahan kondisi geografis, kebudayaan material, komposisi penduduk, ideologi, maupun karena adanya difusi atau pun penemuan-penemuan baru dalam masyarakat.[165]

Namun begitu, menurut Jalaluddin Rahmat, dalam masyarakat harus dilakukan perubahan sosial atau lebih tepatnya rekayasa sosial. Perubahan sosial atau rekayasa sosial disebabkan oleh: *Pertama*, perubahan ideas; pandangan hidup dan dunia, serta nilai-nilai. *Kedua*, munculnya tokoh-tokoh besar. *Ketiga*, adanya gerakan sosial, termasuk lembaga swadaya masyarakat (LSM) dan yayasan.[166] Dan jika mengacu pada pendapat kang Jalal, maka tentu perubahan ideas yang berupa pandangan hidup dan dunia serta nilai-nilai juga memberikan pengaruh di dalam perubahan pemikiran keagaman di lingkungan NU. Demikian juga dengan munculnya tokoh-tokoh besar seperti Gus Dur dan gerakan sosial seperti P3M dan lain sebagainya. Menurut Mahsun, dalam masyarakat NU perubahan yang berkelanjutan mesti segera diupayakan agar masyarakat, terutama masyarakat pesantren yang merupakan basis massa dan sebagai sub-kultur NU, menjadi terbuka dalam mengadopsi ide-ide baru yang berkelanjutan dalam arti menerima ide-

---

[165]Lihat: Soejono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Yogyakarta: Rajawali, 1986), h. 281-282. Lihat juga: Soejono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, (Jakarta: Rajawali Press, 2005), h. 305, yang dikutip oleh Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), h. 28-30.

[166]Jalaluddin Rahmat, *Rekayasa Sosial: Reformasi, Revolusi atau Manusia Besar?,* 2th eds, (Bandung: Rosda Karya, 2000), h. 50.

ide dan nilai-nilai baru tanpa harus tercerabut dari akar ideologinya, nilai dan paradigma lama.[167]

4. Pengaruh Sosial-Intelektual Kaum Muda NU

Pendidikan adalah salah satu faktor yang dapat memunculkan perubahan, baik perubahan cara pandang maupun perubahan sikap, baik secara individu maupun secara kolektif. Pengaruh pendidikan juga berpengaruh terhadap perubahan yang terjadi di lingkungan NU. Semakin tinggi jenjang pendidikan yang dilalui oleh para kyai NU, semakin luas interaksi dan persinggungannya dengan wacana di luar NU, sehingga persinggungan ini akan memberikan warna tersendiri di dalam membaca arah baru pemikiran NU.

Dalam pembacaan Martin Van Bruinessen, poin utama yang menjadi embrio lahirnya perubahan paradigma keislaman NU adalah khittah 1926 dengan kembali menjadi organisasi keagamaan (*jam'iyyah dīniyyah*), dan keluar dari politik praktis. Sehingga gerakan kaum muda NU mengalami dinamikanya di bidang sosial-intelektual yang nyaris tidak tertandingi oleh komunitas lainnya.[168] Tesis ini dibenarkan oleh Rumadi, bahwa dominasi sosial-intelektual di kalangan NU merupakan akibat dari melesatnya laju mobilitas sosial-intelektual di internal NU yang terjadi pada paruh kedua dekade 70-an dan klimaksnya pada awal dekade 80-an. Tesis Rumadi ini dibuktikan dengan banyaknya kaum santri yang memasuki perguruan tinggi, sehingga menambah cakrawala dan pemahaman intelektual. Konsekuensi logis atas fenomena ini, adanya pergeseran cara pandang terhadap ajaran dan terjadi diversi pemikiran yang berimplikasi pada upaya untuk mengadaptasi dogma ke-NU-an dengan tuntunan perubahan sosial yang berasal dari luar.[169]

Senada dengan Rumadi, Laode Ida mengemukakan bahwa genealogi yang mempengaruhi munculnya kelompok NU progresif di antaranya adalah adanya dinamika internal dan benturan di jantung tradisi NU yang terjadi akibat semakin banyaknya kaum muda NU (alumni pesantren) yang masuk ke perguruan tinggi modern. Hal ini menjadikan mobilitas sosial-intelektual di kalangan kaum muda NU semakin tinggi sehingga terjadi diversifikasi pemikiran dan perkembangan pemikiran yang berhadapan dengan tradisi

---

[167]Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis*..., h. 136.

[168]Lihat: Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana baru*, 7th eds., (Yogyakarta: LKiS, 2008).

[169]Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), h. 105-110.

komunitasnya sendiri.[170] Tidak hanya perguruan tinggi dalam negeri, banyaknya kader-kader NU yang melanjutkan kuliah di hampir seluruh dunia akan memberikan corak tersendiri dalam membawa arah baru NU ke depan. Persingungan dengan wacana pemikiran Islam di kancah internasional akan membawa dampak terhadap pola berpikir para pemangku struktural NU yang akan datang, sehingga sangat dimungkinkan pembaruan pemikiran NU pada akhirnya menjadi keniscayaan, apalagi setelah pergantian generasi, yang kemudian lebih banyak diisi oleh alumni pesantren plus perguruan tinggi, baik dari dalam maupun dari luar negeri.

Sejak tahun 80-an, ketika PBNU dipimpin oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan kawan-kawannya, di kalangan muda NU telah lahir banyak serjana, yang meskipun lulusan IAIN, tetapi bacaan-bacaan mereka yang luas sampai menyentuh Antonio Gramsci, Paulo Freire, Roland Barthes, Pierre Bourdieu, Derrida, Marx, dan banyak pemikir sosial lainnya. Latar belakang anak-anak muda NU yang pada dasarnya dibangun dengan basis kitab kuning, pembacaan, dan referensi yang lebih luas ini akan memberi sumbangan berarti bagi pemikiran-pemikiran tentang nasib dan masa depan NU, serta menjadi modal sosial bagi masyarakat NU. Dan kelompok muda NU yang lahir dari rahim perguruan tinggi dari waktu ke waktu semakin membludak yang pada akhirnya akan mewarnai corak pemikiran NU di masa yang akan datang.[171]

Selain peran perguruan tinggi yang merubah pola pikir kader, juga disebabkan adanya proyek pengembangan masyarakat melalui pesantren yang dipelopori oleh Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), dan hal ini melibatkan sejumlah LSM nasional maupun internasional sehingga mengakibatkan pesantren mulai ditarik dalam *networking* internasional. Pasca Muktamar NU di Situbondo, generasi muda NU mulai terlibat langsung

---

[170]Laode Ida, NU Muda: *Kaum Progresif dan Sekularisme Baru,* (Jakarta: Erlangga, 2004), h. 160.

[171]Nur Khalik Ridwan, *Masa Depan NU: Dinamika dan Tantangannya*, h. 127-128. Menurut Riyadi, ada bebarapa kategori latar belakang pendidikan kaum muda NU. Pertama, mereka yang ditempa melalui pendidikan pesantren dan melanjutkan pendidikan tinggi. Sebagian mereka melanjutkan ke lembaga pendidikan tinggi yang berwatak sekuler seperti universitas dan institute. Kedua mereka yang belajar di pesantren ditambah dengan pendidikan tinggi di Timur Tengah. Ketiga yang belajar di pesantren di tambah dengan pendidikan tinggi di Barat. Lihat dalam cacatan kaki (*footnote*) Aḥmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi*..., h. 60.

dalam berbagai aktivitas LSM, khususnya dalam Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) pada tahun 1983 yang secara khusus mengakomodir pengembangan masyarakat melalui pesantren.[172] Selain itu, gerakan intelektualisme progresif di belahan dunia Arab, seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Ḥanafī, Muhammad Syahrur, Muhammad Abed Al-Jabiri, Fatima Mernessi, dan lainnya turut memberi inspirasi terhadap lompatan tradisi intelektualisme NU.[173] Pada tahun 1985, dibentuk sebuah lembaga untuk mengelola sumber daya manusia NU, yaitu Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia). Kegiatan lembaga ini meliputi: kajian (diskusi, seminar dan semacamnya), penelitian, pelatihan dan advokasi yang biasanya melibatkan masyarakat NU dan pemberi dana (*funding*). Di Yogyakarta sebutannya sedikit berbeda, yaitu LKPSM (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia) yang berdiri tahun 1986.

Dua organisasi ini merupakan embrio lahirnya gerakan kaderisasi intelektualisme dalam NU. Melalui dua lembaga ini, kader-kader muda NU mengasah dan mengaktualisasikan ide-gagasan dan pemikirannya, terutama berkenaan dengan aktivitas sosial-keagamaan yang menyentuh langsung pada komunitas warga NU. Kiprah positif P3M dan Lakpesdam dengan cepat dirasakan dalam upaya melakukan dinamisasi pemikiran dalam tubuh NU. Ini artinya, dalam konteks perkembangan intelekstualisme di kalangan NU, kebangkitan pemikiran NU dimainkan oleh generasi muda yang mendapatkan dukungan dari sebagian kyai NU yang berwawasan moderat. Di bawah kepemimpinan Aḥmad Shiddiq-Abdurrahman Wahid, NU mulai melakukan pengkaderan secara lebih serius. Gerakan intelektual di dalam tubuh NU dilakukan secara terprogram dan simultan.

Oleh karena itu, pada fase 1980-an hingga 1990-an setidaknya ada tiga fenomena yang menandai terjadinya gerakan intelektualisme di NU. *Pertama*, munculnya berbagai gerakan pemikiran dan LSM yang dimotori oleh generasi muda NU. *Kedua*, semakin banyaknya kalangan santri (alumni pesantren salafiyah NU) yang menempuh pendidikan tinggi baik PT Islam maupun PT umum, baik di luar negeri maupun dalam negeri, terutama keluarga para kyai. *Ketiga*, mulai berdirinya

---

[172]Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana baru...,* h. 235-257.

[173]Tejo Waskito, Genealogi Revolusi Paradigma Pemikiran Keislaman Nahdlatul Ulama, dalam Jurnal Pemikiran Isalam dan Filsafat *AL-A'RAF*, vol. XV, No. 2, Juli-Desember, 208-209.

lembaga pendidikan tinggi pesantren, khususnya Ma'had Aly seperti Ma'had Aly Situbondo (1989). Gerakan kaum muda NU yang mengenyam pendidikan tinggi sebagai lanjutan dari pendidikan pesantren lebih dapat diharapkan untuk mengawal terjadinya perubahan tersebut dengan melakukan refleksi kritis atas tradisi keagamaan. Mereka berani mendiskusikan ajaran di pesantren dengan perspektif baru. Ajaran yang diterima secara doktriner di pesantren dibanding dan diperkaya pemahaman dengan pengetahuan dan metodologi modern yang diperoleh di perguruan tinggi.[174]

5. Peran Tokoh Pembaru Pemikiran NU

Pemetaan tokoh pembaru pemikiran NU, terutama dalam hal pembaruan bahtsul masail, dapat dikelompokkan menjadi tiga fase atau era, yaitu era 1980-an, era 1990-an dan era 2000-an. Hal ini bukan berarti menafikan peran tokoh sebelum tahun 1980-an. Tetapi lebih kepada dua pertimbangan: *pertama*, awal tahun 80-an merupakan awal NU kembali ke khittah, dengan kembali menjadi organisasi keagamaan, sehingga tradisi keilmuan lebih semarak ketimbang sebelumnya, ketika NU masih menjadi partai politik. *Kedua*, dalam penelusuran hasil keputusan bahtsul masail dari tahun 1926 hingga 2019, nama tokoh-tokoh sejak tahun 1926 tidak terdokumentasi dengan baik sehingga menyulitkan pelacakan. Baru kemudian pada Munas NU di Sukorejo Situbondo tahun 1983, nama-nama peserta sidang bahtsul masail mulai dicantumkan, sehingga hal ini memberikan jalan kepada peneliti untuk mengkaji tokoh-tokoh yang berperan dalam keputusan bahtsul masail, yang menjadi wadah lahirnya pemikiran keagamaan NU.

Pada Munas NU di Situbondo tahun 1983, yang terlibat dalam sidang komisi masail diniyah diantaranya adalah KH. Rodli Sholeh, KH. Asnawi Lathif, KH. Sahal Mahfudh, KH. Mahfudh Anwar, KH. Imron Hamzah, dan KH. Aziz Masyhuri. Kemudian pada Muktamar NU ke-27 tahun 1984 di tempat yang sama, muncul tokoh seperti KH. Ali Yafie, KH. A. Musthofa Bisri, KH. Amin Shaleh, KH. Sairazy, KH. Subadar, KH. Muntaha, KH. Fayyumi, dan KH. Mahsuni. Sementara yang lain adalah tokoh-tokoh yang aktif pada Munas sebelumnya (1983). Kemudian pada Munas NU di Cilacap tahun 1987, muncul tokoh baru seperti KH. Irfan Zidny, KH. Munawi Abdul Aziz, KH. Shidqy Mudzhar,KH. Abdullah, dan KH. Darman Fauzy. Sementara pada Muktamar NU ke-28 di Krapyak

---

[174]Lihat: Rumadi, *Post Tradisionalisme*..., h. 114, dan Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis*..., h. 137-138.

Yogyakarta tahun 1989 terbagi menjadi dua sub Komisi: Komisi I/A tokoh-tokoh baru yang terlibat adalah KH. Abdul Muhith Fattah, KH. Munzir Taman, KH. Shidqi Mudhar, KH. Maimun Zubair, KH. Fauzi, KH. Abdullah Mukhtar, KH. Zainal Abidin, dan KH. Asyhari Marzuki, sementara Sub komisi I/B muncul tokoh-tokoh seperti KH. Masyhuri Syahid, KH. Cholil Bisri, K. A. Masduqi, KH. Nadjib Hasan, KH. Yazid Romli, Ustadz A. Yasin, KH. Amin Mubarok, dan KH. Adzro'i.[175]

Dari tokoh-tokoh di atas, tentu tidak semuanya dianggap sebagai tokoh pembaru pemikiran di tubuh NU. Demikian juga, di luar dari tokoh-tokoh yang terlibat dalam forum bahtsul masail, juga terdapat tokoh-tokoh yang sangat berperan di dalam munculnya pembaruan pemikiran NU. Di antara tokoh-tokoh pembaru pemikiran NU era 80-an, baik yang terlibat langsung dalam forum bahtsul masail maupun yang memilih di luar bahtsul masail. Diantara tokoh yang sangat berperan dalam pembaruan pemikiran keagamaan NU adalah KH. Aḥmad Shiddiq (w. 1991 M.). Peran kyai Aḥmad Shiddiq dalam pembaruan (tajdid) NU tidak dapat dinafikan. Hal ini sebagaimana direkam oleh kyai Sahal Mahfudh bahwa terkait dengan konsep tajdid, PBNU sebelum Muktamar ke-28 di Yogyakarta telah membentuk tim khusus untuk merumuskannya. Tim itu diketuai sendiri oleh rois āmm kyai Aḥmad Shiddiq.[176] Ini artinya gagasan tajdid dalam NU mendapatkan pengawalan langsung dari pimpinan tertinggi PBNU, sehingga pembaruan NU tidak terlalu mendapatkan kendala.

Di bawah kepemimpinan Aḥmad Shiddiq yang berpartner dengan KH. Abdurrahman Wahid atau Gus Dur (w. 2009 M.), NU mulai melakukan pengkaderan secara lebih serius. Gerakan intelektual di dalam tubuh NU dilakukan secara terprogram dan simultan, maka pada tahun 1985 terbentuklah Lakspesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia), yang merupakan lembaga untuk mengelola sumber daya manusia NU. Dua tahun sebelum terbentuknya Lakspesdam, telah dibentuk P3M (Perhimpunan, Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) yang fokus kegiatannya adalah menangani pesantren. P3M mempertemukan kyai pesantren dengan ilmuan sosial. Lakspesdam dan P3M merupakan embrio gerakan kaderisasi dan intelektualisme dalam NU. Melalui dua lembaga ini kader-kader muda NU mengasah dan mengaktualisasikan ide dan gagasannya terutama

---

[175]Lihat: Tim LTN-PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 385, 393, 409, dan 425.
[176]Lihat: KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*..., h. 32.

berkenaan dengan aktivitas sosial-keagamaan yang menyentuh langsung pada komunitas warga NU.[177]

Gus Dur merupakan salah satu *icon* pembaruan pemikiran keagamaan NU. Membaca alur pemikiran Gus Dur tentu tidak mudah. Mengingat latar belakang pendidikan, bacaan dan interaksinya dengan berbagai kalangan telah melahirkan corak pemikiran tersendiri. Di samping Gus Dur menjadi tokoh sentral organisasi keagamaan (ketua PBNU sejak tahun 1984 hingga tahun 2000-an), pada waktu yang bersamaan juga menjabat sebagai ketua festival film Indonesia dan anggota dewan pers (1986). Gus Dur sering menjadi juru bicara serta mendapatkan berbagai penghargaan dari dalam negeri maupun luar negeri, sehingga corak pemikirannya sangat kompleks.[178]

Dalam bidang pemikiran hukum Islam, bagi Gus Dur hukum Islam harus mampu mengembangkan watak dinamis dengan cara menekankan perhatiannya pada soal-soal duniawi yang menggeluti kehidupan berbangsa dan memberikan pemecahan terhadap persoalan-persoalan hidup aktual yang dihadapi pada masanya. Menurutnya, perlu ada kesadaran bahwa hukum itu tidak untuk dipertahankan tetapi untuk dirubah, kecuali yang tidak dapat dirubah, dan perlu pemahaman ulang atas fikih. Karena pada faktanya, mayoritas "kaum fikih" sendiri masih memperlakukan fikih sebagai warisan final. Mereka lupa bahwa sebenarnya fikih berfungsi mengawal perkembangan zaman. Ini berarti menjaga agar perjalanan berlanjut, bukan justru menghentikan perjalanan itu sendiri. Bukankah inti kerja fikih adalah menyimpulkan, bukannya menerima saja sesuatu keputusan masa lampau tanpa pemeriksaan ulang atasnya.[179]

Menurut Gus Dur, masalah halal-haram tidak harus diberlakukan hanya pada makanan atau tindakan sehari-hari belaka. Ia harus diberlakukan pula atas bangunan sosial yang ada. Ini artinya, Gus Dur menghendaki adanya pengembangan wawasan fikih dari sekedar wawasan fikih ibadah ke arah fikih sosial. Gus Dur juga menyayangkan nasib usul fikih di tangan para penganut fikih. Ia dipergunakan secara tidak kreatif dan dengan sendirinya berubah fungsi menjadi alat seleksi

---

[177]Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fikih...,* h. 116-117.

[178]Mujamil, *Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama*..., h. 235-236.

[179]Lihat: Abdurrahman Wahid, "Menjelaskan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan", dalam Seri Prisma II, *Agama dan Tantangan Zaman*, (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi-LP3ES, 1985), h. 68, dan Abdurrahman Wahid, "Fiqh dan Etika Sosial", dalam majalah *Aula*, 09 November, 1987, h. 33.

yang sangat normatif dan mematikan kreativitas.[180] Menurut Martin, pemikiran kritis dan pencarian alternatif dalam memperluas wacana fikih mendapatkan perlindungan, *patronase*, dan rangsangan sejak Gus Dur menduduki posisi berpengaruh di tubuh NU.[181]

Di antara tokoh pembaru lainnya adalah KH. Ali Yafie. Pemikiran kyai Ali Yafie yang menyangkut pemikiran hukum Islam diantaranya adalah kontekstualisasi fikih. Menurutnya, fikih itu sendiri perlu kajian ulang dan penyesuaian dalam konteks suatu masyarakat agar dapat memberikan keputusan-keputusan yang tepat sesuai dengan realitas di lapangan. Sementara ini fikih yang dipakai ulama dan kaum muslimin Indonesia masih fikih yang berorientasi pada keadaan di Arab (*Arab oriented*). Kyai Ali Yafie merupakan salah satu ulama yang mendukung gagasan fikih Indonesia. Dari segi pemikiran keagamaan, kyai Ali Yafie mampu mengkontekstualisasikan ajaran-ajaran yang bersifat legal-formalistik- yang diwakili oleh tradisi fikih- dengan perkembangan zaman, serta berusaha memberikan arah baru terhadap wacana tersebut secara prospektif. Menurutnya, generasi penerus memerlukan wawasan ilmu fikih yang memungkinkan mereka menangkap makna kontekstual dari rumus-rumus tekstual yang sudah baku dalam ilmu fikih itu sendiri.[182]

Selain kyai Ali Yafie, kyai Sahal Mahfudh (w. 2014 M.) merupakan salah satu tokoh yang menggagas tajdid di tubuh NU bersama-sama dengan kyai Aḥmad Shiddiq.[183] Percikan pemikiran kyai Sahal Mahfudh dapat dilihat dalam "Nuansa Fiqh Sosial" yang menggambarkan upaya kontekstualisasi fikih. Menurutnya, fikih selalu menjumpai konteks dengan kehidupan nyata dan karena itu bersifat dinamis. Jika pemahaman kitab kuning hanya fokus pada pola tekstual, tidak diimbangi dengan pemahaman kontekstual, maka tidak mustahil akan menjadi harta pusaka yang di-*museum*-kan, yang tidak banyak memberikan manfaat dan solusi terhadap isu-isu aktual.

---

[180]Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Perdaban Islam", dalam Budhy Munawar Rachman (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, 2th eds., (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), h. 551.

[181]Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, h. 199.

[182]Mujamil, *Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama*..., h. 235-236.

[183]Kyai Sahal merupakan wakil ketua tim perumus konsep tajdid sebelum Muktamar NU ke 28 di Yogyakarta, yang diketua oleh KH. Aḥmad Siddiq. Lihat: KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, h. 32.

Kontekstualisasi kitab kuning bukan berarti menanggalkan dan meninggalkan fikih secara mutlak, justru dengan pemahaman kontekstual segala persoalan kehidupan mampu dijiwai oleh fikih secara konseptual dan fikih selalu *on the right track*.[184]

Kyai Sahal juga memberikan kritikan yang sangat tajam kepada para santri, sebagai calon penerus tradisi bahtsul masail, agar mereka terbangun dari sikap apologis yang sangat berdampak pada stagnasi ilmiah. Tentu kyai Sahal mengapresiasi keberadaan kitab kuning bahwa meninggalkan kitab kuning akan mengakibatkan terputusnya mata rantai sejarah dan budaya ilmiah yang telah dibangun berabad-abad lamanya. Menurutnya, kitab kuning meskipun mungkin tidak mampu mengakomodasi kompleksitas permasalahan saat ini, ia merupakan warisan sejarah dari bangunan besar tradisi keilmuan Islam yang harus dipetik manfaatnya. Menutup kitab kuning berarti menutup jalur yang menghubungkan tradisi keilmuan sekarang dengan tradisi keilmuan pada masa lalu. Problemnya sebetulnya bukan berada pada kitab kuningnya, melainkan lebih kepada sikap santri terhadap kitab kuning. Kitab kuning sering difungsikan sebagai kompendium yurisprudensi yang sangat legalistik. Dalam fungsi ini, kitab kuning sering dianggap sebagai hukum positif yang dapat menghakimi segala permasalahan secara rinci dengan latar belakang pertimbangan, argumen, dan keputusan yang sepenuhnya telah dibakukan. Dengan kata lain, kitab kuning telah disejajarkan dengan al-Qur'ān dan hadis.[185]

Selain melalui kontekstualisasi kitab kuning pengembangan secara *qaulī* dapat dilakukan dengan cara memperluas penggunaan kaidah-kaidah *fiqhiyyah* maupun kaidah *uṣūliyyah* untuk digunakan bukan hanya pada persoalan fikih individual yang menyangkut halal-haram, melainkan juga untuk memecahkan berbagai persoalan yang menyangkut kebijakan publik, baik yang menyangkut kebijakan politik, ekonomi, kesehatan dan lain sebagainya. Oleh karena itu, kyai Sahal melihat perlu adanya pergeseran paradigma fikih, yaitu pergeseran dari fikih yang formalistik menjadi fikih yang etik. Secara metodologis hal ini dapat dilakukan dengan mengintegrasikan hikmah hukum ke dalam 'illat hukum, atau dengan kata lain sudah saatnya mengintegrasikan

---

[184]KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, h. xxxix-24.

[185]Lihat Pendahuluan buku *Nuansa Fiqh Sosial,* "Fiqh Sosial: Upaya Pengembangan Mazhab Qauli dan Manhaji", h. xxiii-xIi.

pola pemahaman *qiyāsī* murni dengan pola-pola pemahaman yang berorientasi pada *maqāṣid al-maqāṣid al-syarī'ah*.[186]

Tokoh lainnya dalam hal pembaruan pemikiran NU namun tidak terlibat langsung dalam forum bahtsul masail adalah KH. Muchith Muzadi (w. 2015). Kyai Muchith Muzadi merupakan tokoh pembela bermazhab. Menurutnya, tuduhan bahwa mazhab sebagai sumber fanatisme dan intoleran sama sekali tidak benar. Sebaliknya, fanatisme dan intoleransi itu justru lebih banyak terdapat pada paham anti mazhab yang pada hakikatnya bertujuan membangun mazhab baru dengan menghancurkan mazhab-mazhab yang lama. Menurutnya, para pendiri mazhab itu adalah orang-orang yang sangat toleran (anti fanatisme). Sikap fanatik itu hanya terjadi pada pengikut mazhab lapisan yang paling bawah. Bila dibandingkan dengan kelompok yang anti mazhab seperti Muhammadiyah, tuduhan itu makin tidak terbukti. Majlis Tarjih justru mewajibkan orang-orang Muhammadiyah mengikuti ketetapan-ketetapannya.[187] Kyai Muchith juga mendukung NU melakukan tajdid, sebagai mana penjelasan terdahulu, dan juga menghendaki adanya ijtihad. Menurut mujamil, gagasan perlunya ijtihad ini membuktikan bahwa Muchith telah memiliki pemikiran yang progresif melampaui ulama-ulama tradisional pada umumnya dan tradisi-tradisi yang dimilikinya. Kyai Muchith menginginkan perubahan-perubahan mendasar dalam arti pengembangan yang bersifat positif-konstruktif dan harus relevan dengan perkembangan zaman. Munculnya hal-hal baru membutuhkan keputusan dan ketetapan baru yang dihasilkan oleh kerja intelektual secara maksimal.[188]

Sama seperti tokoh pembaru lainnya, kyai Qodri Azizy (2008 M.) termasuk yang membidani pembaruan metodologi NU sebelum Munas Bandar Lampung. Qodri menyuarakan gagasan tajdid ketika diundang menghadiri acara serasehan tentang "Masa Depan NU" di Yogyakarta tahun 1989. Qodri memberikan kritikan-kritikan terhadap tradisi bermazhab NU yang cenderung tidak konsisten dan Syāfi'iyyah *oriented*. Qodri kemudian menawarkan untuk dilakukan redefinisi bermazhab. Bahwa bermazhab mestinya tidak berarti harus selalu mengikuti pendapat yang sudah jadi dari sang imam mazhab secara kaku (*riqid*) dan beku (*stagnan*), terlebih lagi malah hanya berhenti pada para

---

[186]Lihat: KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, h. xIiii-Ii.

[187]Wawancara dengan kyai Muchith Muzadi dilakukan oleh Mujamil pada 3 Oktober 1999, yang kemudian dituangkan dalam *Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama*..., h. 328.

[188]Mujamil, *Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama*..., h. 332-333.

pengkutnya yang sudah dalam urutan yang kesekian. Bermazhab adalah berarti mengikuti metodologi imam mazhab, yang disebut dengan bermazhab dalam *manhaj* (mazhab *manhajī*), bukan sekedar *aqwāl*. Demikian pula kalau berbicara mengenai pendapat imam Syāfi'ī, seharusnya yang dirujuk adalah kitab imam Syāfi'ī langsung, seperti al-Umm, al-Risālah, Musnadnya, dain lain-lainnya. Karena imam Syāfi'ī itulah dalah tradisi keilmuan barat yang disebut sebagai sumber primer (*primery sources*).[189]

Di samping tokoh di atas, kyai Musthafa Bisri (Gus Mus) yang sampai hari ini namanya masih menjadi idola banyak kalangan, merupakan kyai muda yang pertama kali berupaya memperkenalkan perubahan-perubahan dalam pola-pola sidang bahtsul masail tradisional, agar bahtsul masail menjadi lebih relevan dan lebih rasional. Ketika Gus Mus menjadi pengurus Syuriah NU Jawa Tengah, ia berharap dalam menyelesaikan persoalan hukum tidak hanya dijawab dengan setuju atau tidak setuju (ya atau tidak), apalagi sampai *mauqūf*, melainkan dilihat dari berbagai sudut pandang dan jika perlu diterangkan oleh para ahli dalam bidang lain seperti ekonomi, kedokteran atau teknik, sebelum para ahli fikih menyampaikan fatwanya. Masalah-masalah yang akan dibicarakan harus dirumuskan sedemikian rupa sehingga terjadi perenungan serius, dan akan lebih menggairahkan jika pembicara tidak hanya menyangkut satu masalah saja, tapi sejumlah masalah yang berbeda-beda namun berkaitan erat satu dengan yang lainnya, sehingga pada Muktamar NU di Situbondo tahun 1984 diputuskan untuk mengikuti model diskusi keagamaan yang dirintis oleh Gus Mus di Jawa Tengah dan mengembangkannya lebih jauh lagi.[190]

Di antara tokoh pembaru lainnya adalah Prof. Dr. Said Agil Husin al-Munawar, seorang habib lulusan Ummul Quro, yang pakar di bidang hadis dan usul fikih. Sejak tahun 1984, beliau sudah menduduki puncak keilmuan di lingkungan NU dengan seringnya diposisikan sebagai perumus atau mushahih di forum-forum bahtsul masail tingkat nasional, baik dalam forum Munas maupun forum Muktamar. Tentu posisi semacam ini tidak mudah, mengingat usia beliau waktu itu yang relatif masih muda, sementara forum bahtsul masail adalah tempat ajang adu

---

[189]Qodri Azizy, "Cara NU Bermazhab" dalam *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar*, 2th eds., (Yogyakarta: LKiS, 2013), h. 50-54.

[190]Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, h. 194-199.

kealiman dan kepiawaian di dalam mendialogkan kitab *turāts* dengan kasus-kasus hukum yang dihadapi.

Prof. Agil mengkritik orang yang beranggapan bahwa bermazhab berarti meninggalkan al-Qur'an dan al-Sunnah, dan menyimpang dari kedua sumber hukum tersebut. Bahkan yang lebih ekstrim lagi, ada juga yang menggap kufur kepada pengikut mazhab, karena dianggap mempertuhankan imam mazhab. Menurut Prof. Agil, pandangan semacam itu keliru, karena ijtihad adalah menggali isi al-Qur'an dan al-Sunnah untuk dikaji, diteliti dan dianalisis sehingga hasilnya membuahkan hukum Islam yang konkrit dan positif. Buah hasil ijtihad kemudian disebut dengan mazhab.[191] Namun begitu, bukan berarti Prof. Agil anti kebaruan. Sebagai sosok yang pakar di bidang Usul fikih, beliau adalah tokoh yang mendorong kesadaran NU secara metodologis (*manhajī*).

Salah satu tokoh pembaruan pemikiran NU dari kalangan kaum muda yang sangat berpengaruh dalam diskusi-diskusi yang diselenggarakan pada tahun 1980-an adalah kyai Masdar F. Mas'udi. Sebagai lulusan pesantren dan perguruan tinggi yang dikenal karena gagasan-gagasannya yang provokatif, memberikan rangsangan pengkajian yang kritis sebagai ganti penghafal pasif (pengajian) terhadap kitab-kitab yang sudah sejak lama menjadi bagian dari tradisi yang tak pernah dipertanyakan. Tentu saja ia tidak mencampakkan sama sekali tradisi, tetapi cenderung pada suatu penafsiran baru yang radikal dan kreatif. Kyai Masdar termasuk orang yang membidani lahirnya khittah NU pada tahun 1984 melalui pemikiran yang mendalam dan diskusi dengan para intelektual NU lainnya. Kemudian sejak 1988, P3M telah memungkinkan kyai Masdar menjaga agar lingkaran studi (halaqah) para kyai muda yang diikuti oleh beberapa kyai senior terus berjalan, dengan mengusahakan untuk memperluas wacana fikih yang sudah mapan dan menyoroti problem-problem kemasyarakatan yang sejak lama telah terabaikan oleh para ulama NU. Beberapa kyai senior, seperti KH. Sahal Mahfudh dan kyai Imron Hamzah memberikan perlindungan sehingga gagasan kontekstualisasi dapat berjalanan dengan baik.

Pemikiran-pemikiran kyai Masdar hampir semuanya mengenai fikih sosial. Ia berupaya menunjukkan celah-celah kelemahan fikih itu. Menurutnya, dunia pemikiran fikih Islam ditandai oleh ciri dan watak

---

[191]Said Agil Husin al-Munawar, "Mazhab dalam Pandangan Nu, Fiqh dan Teologi", dalam *Aula*, h. 54.

yang sangat patut dipertanyakan, yaitu watak pemikiran fikih yang *juz'iyyah*, kasuistik dan *micro-oriented*, hanya berguna untuk menangani persoalan pasca kejadian, mengabaikan penanganan masalah-masalah strategis, dan formalistik. Akibatnya, wajah fikih menjadi begitu dingin, kurang menunjukkan pemihakan (*engagement*) terhadap kepentingan masyarakat.[192] Kyai Masdar termasuk kategori sebagai tokoh yang *concern* dibidang diskursus *maqāṣid al-syarī'ah* dan kesetaraan gender. Dalam bidang *maqāṣid al-syarī'ah*, Masdar memiliki kecenderungan melihat Islam secara substansi dan akibatnya menolak formalisasi syariat. Sementara dalam diskursus kesetaraan gender, Masdar menempatkan posisi perempuan setara dengan posisi laki-laki dan menolak hegemoni tafsir misoginis bias laki-laki.[193]

Selain kyai Masdar, kyai Said Agil Siraj merupakan sosok kyai NU yang kerap melakukan autokritik terhadap NU. Kritikannya langsung membidik juntung pemikiran keagamaan NU, yaitu mengenai konsep *ahlus-sunnah wal-jamā'ah*. Menurut pengamatannya, selama ini Aswaja masih sering dipahami sebagai suatu mazhab. Jika dipahami sebagai sebuah mazhab, eksistensi aswaja semakin mengkristal menjadi institusi. Jelas, pandangan ini paradoks dengan fakta sejarah kelahiran aswaja. Bagaimana mungkin dalam mazhab (*aswaja*) masih terbagi dalam mazhab-mazhab yang sarat dengan perbedaan, maka *aswaja* itu sebenarnya bukan mazhab, melainkan *manhaj al-fikr* atau paham yang di dalamnya masih memuat banyak aliran dan mazhab.[194]

Di samping itu, kyai Said mendorong untuk dilakukan tajdid dalam internal NU. Menurutnya, harus dikembangkan *ihyā' al-fikrah al-islāmiyyah* (menghidupkan kembali pemikiran Islam). Sikap ini tidak dengan melakukan ijtihad sebagaimana para *a'immah al-madzāhib* (pendiri mazhab), sebaliknya juga tidak bertaklid secara *qaulī* kepada mereka. Semaksimal mungkin diupayakan untuk merujuk kepada sumber-sumber primer (*al-maṣādir al-asāsiyyah*) karya para imam mazhab, sedang pemikiran para ulama *madzāhib* hanyalah diposisikan sebagai rujukan sekunder sehingga upaya yang digali setara dengan ulama *madzāhib* zaman dulu. Kang Said menyeru untuk bertaklid kepada imam Syāfi'ī dalam aspek metode (*manhaj*)-nya. Dalam arti melakukan taklid kritis, dengan cara melakukan kritik pemahaman yang

---

[192]Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari'at", dalam *Ulumul Qur'an*, VI, 13, 1995, h. 96.

[193]Zuly Qodir, *Islam Liberal...,* h. 256.

[194]Lihat Mujamil, *Dinamika Pemikiran Islam*..., h. 269.

tidak relevan. Walaupun tentu tetap menjadi pengikut Syāfi'ī, namun tatap kritis. Bila karakter kritis dikembangkan di tubuh *sunnī* (NU), maka dinamisasi pemikiran akan bertambah subur.[195] Menurut kyai Said, sebenarnya ulama NU banyak yang *'allāmah*, hanya saja mereka terlalu *tawāḍu'* akibat pengaruh kitab *Ta'līm al-Muta'allim*, terkadang mereka tidak mau *ibtikār*, tidak melakukan kreasi baru dan tidak pula mengadakan terobosan baru. Kebanyakan ulama NU memang kurang kreatif.

Kyai Said Agil merupakan kyai yang mengembangkan inklusivitas berpikir. Menurutnya, siapa pun yang dianggap baik harus dikatakan baik, termasuk terhadap syiah. Namun sikap demikian justru menyebabkan kyai Said dituduh memasukkan syiah ke dalam *ahlus-sunnah wal-jamā'ah*. Sikap keterbukaan kyai Said bukan hanya terhadap Syī'ah, tetapi juga terhadap non muslim sehingga dapat berhubungan secara akrab. Sikap demikian karena menggunakan pendekatan sufistik, di mana hubungan antar pemeluk agama jauh lebih cair dari pada pandangan fikih maupun teologi.[196]

Tentu dari tokoh-tokoh yang disebut di atas, masih ada tokoh lainnya yang ikut andil dalam proses terjadinya pembaruan di lingkungan NU, terutama era berikutnya, yaitu era 90-an dan 2000-an. Di antara tokoh-tokoh yang muncul di era pasca 80-an adalah KH. Ma'ruf Amin. Salah satu pemikirannya adalah berpikir dinamis dan seimbangan (*taṭawwuriyah* dan *tawāzun*). Dalam pandangannya, berangkat dari pemahaman bahwa persoalan-persoalan hukum yang muncul terus bertambah dan tidak terbatas jumlahnya, sedangkan jumlah *naṣ* terbatas dan sudah berhenti, tidak turun lagi, sehingga para ulama wajib membantu kaum muslimin melalui ijtihad dan pemberian fatwa mengenai hukum masalah-masalah baru tersebut. Karena membiarkan masyarakat untuk menjawab sendiri persoalan hukum mereka, amatlah berbahaya.

Menurutnya, dalam berfatwa harus menjaga keseimbangan, antara harus tetap memakai *manhaj* yang telah disepakati para ulama, sebagai upaya untuk tidak terjerumus dalam kategori memberikan fatwa tanpa pertimbangan dalil hukum yang jelas. Tapi di sisi lain juga harus memperhatikan unsur kemaslahatan dari fatwa tersebut, sebagai upaya untuk mempertahankan posisi fatwa sebagai salah satu alternatif

---

[195]Said Agil Siraj, Ahlussunnah Waljamaah, h. 5-9, dan juga wawancara Mujamil dengan Kyai Said Agil Siraj, 16 September 1999.

[196]Mujamil, *Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama*..., h. 277-279.

pemecah kebekuan dalam perkembangan hukum Islam. Salah satu syarat untuk berijtihad atau menetapkan fatwa adalah memenuhi metodologi atau *manhaj*. Menetapkan fatwa tanpa *manhaj* dilarang oleh agama. Oleh karena itu, menetapkan fatwa hanya didasarkan kepada kebutuhan (*li al-hājah*), atau kemaslahatan (*li al-maṣlaḥah*), atau pemahaman tentang intisari ajaran agama (*maqāṣid al-syarī'ah*), tanpa berpegang kepada *al-nuṣūṣ al-syar'iyyah*, termasuk kebablasan (*iftirāṭī*). Sebaliknya, menetapkan fatwa secara *rigid* dengan hanya memegangi teks keagamaan tanpa memperhatikan kemaslahatan dan intisari ajaran agama, sehingga banyak permasalahan baru yang tidak dijawab, termasuk kategori bersikap gegabah (*tafrīṭī*).[197]

Kyai Ma'ruf Amin memiliki konsep trisila yang kerap menjadi pertimbangan dalam melahirkan fatwa, yaitu revitalisasi *taḥqīq al-manāṭ*, *i'ādah al-naẓar*, dan *tafrīq al-ḥalāl min al-ḥarām*. Dengan tiga konsep ini, kyai Ma'ruf tampaknya ingin terus mendorong dinamisasi hukum Islam dengan terus mencermati 'illat-'illat hukum yang melekat pada masalah-masalah lama dan baru, membuka membalikkan *qaul al-marjūḥ* menjadi *qaul al-mu'tamad*, dan membebaskan diri dari belenggu taklid.[198] Kemudian dalam menyikapi pola bermazhab NU, kyai Ma'ruf Amin mengatakan bahwa bermazhab adalah sesuatu yang final bagi NU, sehingga NU tidak akan menanggalkan tradisi bermazhab. Namun demikian, bermazhab tidak berarti menghalangi NU untuk melakukan perubahan, karena perubahan itu sendiri juga sesuatu yang "pasti" terjadi. Fikih NU dengan pola mazhabnya tidak menutup kemungkinan untuk dilakukan perubahan dan pembaruan, baik pada masalah isi (materi) maupun teknis metodologi (*manhaj*)-nya.[199]

Selain kyai Ma'ruf Amin, ada pula tokoh yang disebut-sebut sebagai penerus KH. Sahal Mahfudh dalam bidang ilmu usul fikih, yaitu KH. Afifuddin Muhajir. Kemahiran kyai Afifuddin terlihat ketika memimpin forum bahtsul masail yang setiap argumentasinya sering menggunakan pijakan usul fikih. Ketika Muktamar NU ke-33 di Jombang, kyai Afifuddin menjadi ketua sidang komisi *mauḍū'iyyah* yang salah satu bahasannya adalah metode *istinbāṭ al-ahkām* dalam lingkungan NU, dan beliau merupakan penulis draf awal mengenai prosedur *istinbāṭ al-*

---

[197]Lihat: Atho Mudzhar, *Esai-Esai Sejarah Sosial Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), h. 103-107.

[198]Atho Mudzhar, *Esai-Esai Sejarah Sosial Hukum Islam*, h. 133.

[199]Wawancara Arifi dengan KH. Ma'ruf Amin pada tanggal 28 Juli 2006, yang dimuat dalam Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih*..., h. 26.

aḥkām secara terperinci.[200] Menurutnya, usul fikih belum dipakai secara maksimal dalam merespon peristiwa-peristiwa *fiqhiyah* baru yang terus bermunculan. Usul fikih belum didayagunakan secara sungguh-sungguh sebagai perangkat metodologi untuk memproduksi fikih. Sementara fikih yang digunakan sekarang ini masih fikih lama, yaitu fikih yang hidup dan bergulat dengan persoalan abad pertengahan. Fikih lama dengan kukuh dipegangi, sementara itu fikih baru belum juga lahir. Fenomena fikih boleh dibilang sangat kontras dengan fenomena iptek yang terus mengalami sofistifikasi. Oleh karena itu, kyai Afifuddin menyarankan supaya ulama-ulama NU dan juga para tokoh agama yang lain lebih menekankan pada pemahaman terhadap kaidah-kaidah *fiqhiyyah* untuk kemudian mendayagunakannya di dalam menjawab persoalan-persoalan umat dengan segala dinamika.[201]

Selain dua tokoh di atas yang muncul di era 90-an dan 2000-an, masih banyak tokoh-tokoh NU yang mengusung gagasan pembaruan, terutama dari kalangan kyai muda. Bahkan mereka tidak hanya mengusung kontekstualisasi, melainkan mengarah pada liberalisasi. Munculnya gagasan metode baru berupa hermeneutika merupakan bukti bagaimana gagasan kaum muda NU mulai masuk ke arena forum kyai dan ikut mewarnai diskursus pemikiran bermazhab NU. Lompatan pemikiran yang dilontarkan oleh kaum muda NU akan memebarikan warna baru dalam pemikiran NU di masa yang akan datang, karena tidak menutup kemungkinan di antara dari kaum muda ini, kelak akan memimpin pucuk tertinggi forum bahtsul masail sehingga akan melahirkan pola baru dalam tradisi bermazhab NU.

6. Pergolakan Pemikiran Kaum Muda NU Vs Kaum Tua

Tahun 1980-an, di kalangan generasi muda NU ada ketidakpuasan yang terus berkembang terhadap bentuk maupun substansi kebanyakan keputusan hukum yang dikeluarkan oleh kyai senior. Mereka mengeluhkan bahwa terlalu banyak problem yang dibicarakan sangat tidak relevan dan problem-problem sosial penting diabaikan karena para ulama menghindarkan diri bersentuhan dengan isu-isu yang peka. Hasrat akan pemikiran Islam yang lebih relevan secara sosial dan politik juga melahirkan kritik terhadap bentuk keputusan hukum tradisional

---

[200]Lihat catatan kaki pada *Ahkām al-Fuqahā'*..., h. 1083.

[201]Afifuddin Muhajir & Imam Nahe'i, "Fungsionalisasi Ushul Fiqih dalam Bahtsul Masail NU", dalam M. Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail*, (Jakarta: Lakpesdam, 2002), h. 243-263.

yang menggunakan kitab-kitab otoritatif tanpa melakukan penafsiran lebih lanjut atau kontekstualisasi dan tanpa menerangkan kenapa kutipan-kutipan yang diberikan tersebut relevan dengan kasus yang ada. Menariknya, menurut pengamatan Martin, kritik semacam ini tidak lahir dari kaum intelektual muda NU yang mengenyam pendidikan modern, melainkan lahir dari kader muda yang lebih cerdas yang ditempa di pesantren.[202] Tentu pada perkembangan berikutnya, belum tentu pengamatan Martin masih menemukan relevansinya, mengingat banyaknya kaum pesantren yang meneruskan pendidikan tingginya di kampus-kampus elit termasuk di Barat, sehingga kritikan terhadap NU tidak dapat dilihat dari faktor pendidikan pesantren atau pendidikan modern, tergantung ketajaman pembacaan dari masing-masing individu.

Dalam pemetaan Aḥmad Arifi, dinamika intelektual NU sejak tahun 1926 hingga tahun 2000 terbagi ke dalam empat periode. *Pertama*, periode perjuangan dan penegasan identitas (1926-1970). *Kedua*, periode transisi (1970-1980) yang merupakan periode peralihan dari generasi pendiri ke generasi murid atau kader. *Ketiga*, periode pengkaderan dan kebangkitan NU (1980-an-1990-an). Dan *keempat*, periode aktualisasi (1990-an hingga 2000-an).[203] Sementara periode 2000-an dan seterusnya dapat dibilang sebagai periode revitalisasi dan evaluasi. Oleh karena itu, pergeseran metode bahtsul masail NU dapat diamati dari periode 80-an, yang dalam pemetaan Arifi masuk kategori pengkaderan dan kebangkitan NU. Pada periode ini, Indonesia berada dalam era pembangunan, dan ideologi yang dikembangkan adalah ideologi developmentalisme. Di era ini ada pergeseran dari tradisi ideologi ke tradisi keilmuan, sehingga NU merasa perlu melakukan reorientasi gerakan agar NU tidak tersisihkan dalam semua sektor kehidupan akibat gencarnya developmentalisme. Apalagi dalam aspek politik, NU tidak beruntung ketika masuk ke dalam PPP. Untuk melakukan reorientasi tersebut, NU menggelar Muktamar ke-29 di Situbondo tahun 1984 yang salah satu keputusannya adalah kembalinya NU ke khittah, dari organisasi politik kembali lagi menjadi organisasi sosial keagamaan.

Kader-kader yang disemai oleh gerakan intelektual NU di era pengkaderan (1980-an hingga 1990-an) ternyata mulai bersemi pada

---

[202]Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, h. 198-199.

[203]Aḥmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih*…, h. 89-126.

tahun 1990-an dan seterusnya, maka bermunculan para intelektual muda NU dalam berbagai bidang, terutama dalam bidang kajian Islam. Sebagai dampaknya adalah dalam pemikiran fikih, gairah bahtsul masail di forum-forum LBM, baik yang dilakukan dari tingkat pusat maupun cabang, kian banyak bermunculan kyai-kyai muda yang berwawasan luas dan dengan gelar kesarjanaan plus pascasarjana. Wacana pemikiran modern sering menghiasi diskusi-diskusi intensif dalam bahtsul masail. Pemikiran intelektual muslim kontemporer semisal Wahbah al-Zuhaylī, Maḥmūd Syaltūt hingga yang berbau liberal seperti 'Ābid al-Jābirī, Ḥasan Ḥanafī dan Muḥammad Syaḥrūr dijadikan sebagai referensi meskipun tidak sedikit kyai sepuh menolak pemikiran mereka terutama yang berbau liberal. Oleh karena itu, forum bahtsul masail di era 1990-an tidak lagi menjadi kavling para kyai tua yang berada di lembaga syuriyah, tetapi sudah diikuti oleh para kyai muda-cendekia alumni pesantren tinggi (bergelar magister dan doktor) dengan beragam disiplin ilmu dan keahlian.[204] Forum bahtsul masail berkembang dinamis, dengan rumusan masalah dan jawaban yang lebih sistematis. Puncaknya, tejadi reformasi bermazhab NU, diawali dengan reformulasi metode bahtsul masail yang awalnya identik dengan metode mazhab *qaulī* bergeser menjadi *manhaji*.

Pada era 2000-an, gerakan pembaruan pemikiran kaum muda NU semakin tidak terbendung dan merambah ke dalam jantung lembaga keulamaan, yaitu lembaga bahtsul masail NU. Pada era ini, banyak bermunculan intelektual muda NU yang melakukan kritik konstruktif, baik dari internal NU sendiri yang terlibat langsung dalam forum bahtsul masail maupun yang hanya sebagai pengamat. Tokoh-tokoh pembaru dalam pemikiran NU yang tidak terlibat langsung dalam forum bahtsul masail antara lain kyai Husein Muhammad. Kritik yang dilakukan oleh kyai Husein misalnya seputar sistem pengambilan keputusan dalam bahtsul masail yang diputuskan dalam Munas Bandar Lampung 1992 dianggap tidak berjalan efektif, dan menggugat kecenderungan pada kitab kuning *oriented* tanpa ada upaya menganalisis masalahnya secara lebih luas dan mendalam dengan melibatkan faktor-faktor sosial yang melingkupinya. Husein berkesimpulan bahwa kajian fikih dalam bahtsul masail masih cenderung pada pola tradisionalisme, sementara langkah menuju ke

[204]Moh. Sholehuddin, "Dinamika Nalar Fikih "Tradisi" NU: Dari Periode Penegasan Identitas Menuju Periode Aktualisasi", dalam *Jurnal al-'Adalah*, volume 16 Nomor 1 Mei 2013.

arah pemikiran dalam perspektif modernisme masih ragu-ragu dan sangat hati-hati sehingga NU terlihat masih berada pada paradigma *al-muhāfaẓah 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ* dan belum pada paradigma *al-akhdzu bi al-jadīd al-aṣlaḥ*.[205]

Hal berbeda dilakukan oleh Marzuki Wahid. Jika Husein melancarkan kritiknya terhadap internal tradisi *istinbāṭ* dalam bahtsul masail NU, maka Marzuki mengarahkan kritikannya terhadap bagian eksternal berupa kritik terhadap tradisi pemikiran pesantren sebagai basis pembentukan dan terbentuknya bahtsul masail dalam NU, yang sudah lama kehilangan dan daya hidup. Dari pesantren, tradisi bahtsul masail mengakar kuat dan mewarnai forum bahtsul masail NU. Harapan Marzuki, forum bahtsul masail dalam melakukan ijtihad atau *istinbāṭ jamā'ī*, perlu mempertimbangkan antara sisi ijtihad *istinbāṭī* dan ijtihad *taṭbīqī*, perlu dilakukan *istinbāṭ jamā'ī* dengan menggunakan kaidah *uṣūliyyah* dan kaidah *fiqhiyyah*, mengganti konsep *ilḥāq* dengan *qiyās jamā'ī*, dan perlu keberanian melakukan kritik terhadap *ta'bir*.[206] Dari berbagai kritik di atas, kritik Muqsith Ghazali dapat menjadi pemungkas karena langsung membongkar perangkat dasar (fikih) yang menjadi pijakan dalam berbahtsul masail. Menurutnya, diperlukan untuk menempatkan dan memperlakukan fikih secara proporsional, memasukkan pertimbangan masalahat sebagai kerangka acuan di dalam merumuskan dan memecahkan suatu persoalan hukum, baik secara teologis maupun sosiologis, dan melakukan *ijtihad jamā'ī*. Harapannya, bahtsul masail NU tidak lagi sekedar aktivitas untuk mencocok-cocokkan kasus hukum dengan ibarat-ibarat kitab kuning, melainkan memang berupa kerja-kerja *istinbāṭ* dari *maṣādir asāsiyyah* (al-Qur'ān dan al-Sunnah) demi mewujudkan kemaslahatan.[207]

Gerakan kaum muda NU progresif semakin banyak mewarnai forum bahtsul masail, yang kelak mereka akan menjadi pemangku posisi yang strategis di lembaga keulamaan ini, maka tentu perkembangan wacana secara metodologis akan senantisa bergulir dan akan mengalami perbaikan-perbaikan sehingga menemukan pola yang efektif. Namun begitu, pola pikir kyai yang masih memegang kuat pola bermazhab secara *qaulī* juga mewarisi kader-kader pesantren yang

---

[205]Husein Muhammad, "Tradisi *Istinbāth* Hukum NU: Sebuah Kritik", dalam M. Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar Fikih NU*..., h. 26-35.

[206]Marzuki Wahid, "Cara Membaca Tradisi Bahtsul Masa'il NU: Tatapan Refleksi", dalam M. Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar Fikih NU*..., h. 65-85.

[207]Abdul Muqsith Ghazali, "Reorientasi NU dan Operasionalisasi Ijtihād Jamā'ī", dalam M. Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar Fikih NU*..., h. 86-118.

kelak akan mewarnai forum bahtsul masail, sehingga pertarungan wacana dalam tubuh NU akan senantiasa hidup dan menjadi diskursus menarik untuk selalu dikaji. Oleh karena itu, jika dilihat dari penjelasan di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa terjadinya pembaruan dalam NU disebabkan oleh berbagai faktor, yang antara satu dan lainnya saling memberikan peran di dalam dinamika pembaruan dalam NU. Tentu, faktor-faktor ini bukan sesuatu yang pasti benar, namun dalam sudut pandang pendekatan sosio-historis, maka faktor-faktor di atas yang sangat dominan di dalam terjadinya pembaruan di lingkungan NU.

'Alā kulli ḥāl, secara *manhajī* pengembangan fikih dapat dilakukan melalui pengembangan teori *masalik al-illat* agar produk hukum yang dihasilkan sesuai dengan kemaslahatan publik (*al-maslahah al-'ammah*),[208] sehingga diharapkan Lembaga Bahtsul Masail (LBM) tidak hanya mampu merawat warisan ulama masa lalu, tetapi juga mengembangkan metodenya dengan memperhatikan corak dan pergeseran keputusan hukum Islam dari masa ke masa. Perlu ditegaskan juga, bahwa pergeseran metode secara evolutif, sebagaimana yang dilakukan oleh Lembaga Bahtsul Masail NU, lebih penting daripada hanya menawarkan Metode revolutif yang terkesan melangit namun belum tentu solutif,[209] maka sudah tepat ketika forum bahtsul masail menolak metode baru berupa hermenutika. Hal ini penting, karena di samping untuk menjaga ketersambungan khazanah keilmuan Islam (*historical continuity*) juga relatif dapat diterima oleh berbagai kalangan. Berbeda dengan metode yang revolutif, alih-alih dapat diterima malah kadang menimbulkan ekses-ekses yang kontra produktif dan tidak aplikatif.

---

[208]KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, h. xxvi.

[209]Istilah metodologi revolutif ini meminjam istilah Amin Abdullah ketika menyebut metodologi ushul fikih kaum liberalis, yang dalam istilah Wael B. Hallaq disebut dengan *religious liberalism* karena bercorak liberal dan menafikan teori-teori ushul fikih lama. Diantara tokoh-tokohnya adalah Said Asymawi, Fazlur Rahman, dan Muhammad Syahrur. Lihat: Ainurrofiq (eds.) *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002), h. 120-121, dan Wael B. Hallaq, *A. History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), h. 214.

المعهد العالي المصطفوية للتعليم والتربية الإسلامية
MA'HAD ALY PONDOK PESANTREN TERPADU
AL-MUSTHAFAWIYAH

BERAMAL | BERILMU | BERAKHLAQ
Penebar Ilmu dan Kebajikan

DIBUKA !!

Pendaftaran Mahasantri MA'HAD ALY angkatan 9

PROGRAM "**KADERISASI ULAMA ASWAJA DENGAN FOKUS PENGUASAAN KITAB TUROTS DAN KONTEMPORER**"

Ma'had Aly Al-Musthafawiyah *merupakan wadah kaderisasi* ***Ulama Washatiyah*** *masa depan yang memegang teguh ajaran* ***Ahlu Sunnah Wal Jama'ah*** *dari segi aqidah, fiqih dan tassawuf*

Keunggulan Ma'had Aly Al-Musthafawiyah *Adalah memadukan metode pengkajian* ***kitab-kitab turots ala pesantren*** *dan* ***analisis- aktualisasi ala kontemporer*** *sehingga mampu bersaing dengan lulusan pesantren salafiyah maupun sarjana-sarjana universitas baik luar/ dalam negri*

Jl. Kp. Coblong Rt 02/01, Desa Sukakarya Kec. Megamendung Kab. Bogor 16770 Jawa Barat INDONESIA

Ma'had Aly Almusthafawiyah

almusthafawiyah_official

Almusthafawiyah_tv

BAB VII
PENUTUP

Kesimpulan

Munas Bandar Lampung 1992 menjadi garis pemisah antara pola bermazhab NU dalam rentang waktu 1926-1989 dan pola bermazhab NU dari tahun 1992 hingga 2019. Hal ini karena Munas Bandar Lampung 1992 merupakan titik awal kesadaran NU dalam merumuskan prosedur penetapan hukum bahtsul masail secara sistematis, melalui metode *qaulī*, *taqrīr jamā'ī*, *ilḥāq*, dan *istibāṭ jamā'ī* (*manhajī*). Walaupun tentu, secara praktik metode ini sudah banyak digunakan sebelum dirumuskan pada Munas Bandar Lampung 1992. Perbandingan hasil keputusan bahtsul masail NU antara tahun 1926-1989 dan tahun 1992-2019 perlu dilakukan untuk membutikan terjadinya reformasi bermazhab dalam NU melalui pergeseran metodenya.

Jika membandingkan hasil keputusan bahtsul masail NU dari tahun 1926 hingga tahun 1989 dengan hasil keputusan bahtsul masail NU pasca rumusan prosedur pengambilan keputusan hukum tahun 1992 hingga tahun 2019, maka secara penggunaan, baik secara

frekuensi maupun persentase, metode *qaulī* berada pada posisi teratas. Kemudian disusul oleh metode mazhab *manhajī*. Metode *qaulī* paling sering digunakan karena hal ini mengacu pada tahapan prosedur pola bermazhab, di mana setiap persoalan hukum sedapat mungkin merujuk pada kitab-kitab otoritatif mazhab (*al-kutub al-mu'tabarah*). Jika tidak dapat diselesaikan dengan metode *qaulī*, maka menggunakan metode *taqrīr jamā'ī*. Jika tidak dapat diselesaikan dengan metode *taqrīr jamā'ī*, maka diselesaikan dengan metode *ilḥāq*. Jika tidak dapat diselesaikan dengan metode *ilḥāq*, maka beralih pada metode secara *manhajī*. Ini artinya, metode *manhajī* digunakan dalam kondisi metode *qaulī*, *taqrīr jamā'ī*, dan *ilḥāq* sudah dianggap tidak mampu memberikan jawaban hukum dalam kasus tersebut.

Oleh karena itu, jika mengacu pada efektifitas dan produktifitas metode bahtsul masail NU, maka metode *qaulī* paling efektif dan produktif, kemudian disusul oleh metode secara *manhajī* (*istinbāṭ al-aḥkām*). Sementara metode *taqrīr jamā'ī* dan *ilḥāq* dianggap tidak efektif dan tidak produktif dengan alasan, misalnya metode *taqrīr jamā'ī* semenjak dicetuskan pada Munas Bandar Lampung 1992 hingga tahun 2019 belum pernah digunakan. Hal ini berbeda dengan sebelum dirumuskan sistem pengambilan keputusan hukum bahtsul masail tahun 1992, yaitu ada 2 % persoalan hukum yang diselesaikan dengan metode *taqrīr jamā'ī*. Demikian juga dengan metode *ilḥāq* dianggap tidak efektif dan produktif karena jika dibandingkan antara sebelum dan sesudah dirumuskan sistem pengambilan hukum bahtsul masail NU tahun 1992, maka secara persentase mengalami penurunan dari 15 % sejak tahun 1926-1989 menjadi 9% pasca Munas Bandar Lampung tahun 1992. Berbeda dengan metode *qaulī*, walaupun secara persentase mengalami penurunan, namun masih dianggap produktif karena penggunaannya masih berada di atas 50%, yaitu 53 %.

Temuan penelitian ini berbeda dengan penelitian sebelumnya, terutama dengan penelitian Aḥmad Zahro dan Mahsun, di mana secara frekuensi dan persentase mengalami perbedaan penghitungan. Hal ini salah satunya karena disebabkan oleh perbedaan perspektif dan bacaan di dalam menentukan suatu kasus, antara diselesaikan dengan menggunakan metode *qaulī*, *taqrīr jamā'ī*, *ilḥāq*, dan atau *istinbāṭ jamā'ī* (*manhajī*). Jika Aḥmad Zahro dan Mahsun memasukkan setiap persoalan hukum yang dijawab dengan menggunakan dalil al-Qur'ān ke dalam kategori mazhab *manhajī* walaupun di sana tercantumkan *aqwāl al-fuqahā'*, maka penelitian ini tidak selalu memasukkan persoalan hukum yang dijawab dengan al-Qur'ān ke dalam mazhab *manhajī*. Penelitian ini

masih melakukan *cross check* terlebih dahulu, apakah al-Qur'ān tersebut dijadikan sebagai dalil utama atau sekedar pelengkap. Jika al-Qur'an tersebut hanya dijadikan dalil pelengkap dan *aqwāl al-ulamā'* menjadi rujukan utama atau menjawab secara eksplisit, sementara dalam al-Qur'ān jawabannya masih implisit, maka jawaban semacam ini dalam penelitian ini masih dikategorikan sebagai metode mazhab *qaulī*. Perbedaan cara pandangan ini pada akhirnya melahirkan kesimpulan yang berbeda di dalam mengukur efektifitas dan produktiftas sistem penetapan hukum bahtsul masail NU.

Kemudian, terkait dengan pola bermazhab dalam NU, dapat disimpulkan bahwa pergeseran metode bermazhab dalam NU terjadi dari pola tekstual-konservatif (metode mazhab *qaulī*) ke arah pola kontekstual-progresif dengan cara kontekstualisasi teks (*al-kutub al-mu'tabarah*) melalui metode *taqrīr jamā'ī* dan metode *ilḥāq*. Kemudian dari pergeseran kontekstual berkembang lagi ke arah pola bermazhab secara metodologis (*manhajī*) melalui *istinbāṭ al-aḥkām* dengan metode *bayānī*, *qiyāsī* dan *istiṣlāhī* atau *maqāṣidī*. Bahkan sempat dilakukan upaya liberalisasi teks dengan menawarkan metode hermeneutika, walaupun pada akhirnya kandas di tengah jalan. Namun dengan adanya pergeseran secara metodologis, metode mazhab *qaulī* masih dominan dari pada metode yang lain. Walaupun begitu, penggunaan metode *qaulī* secara persentase trennya mengalami penurunan sebesar 22 %, yaitu sebelum Munas Bandar Lampung 1992 (1926-1989) digunakan sebesar 75 % menjadi 53 % pasca Munas Bandar Lampung (1992-2019). Sebaliknya, metode *manhajī* mengalami kenaikan sebesar 20 %, yaitu yang awalnya 2 % (1926-1989) menjadi 22 % (1992-2019). Oleh karena itu, melihat dari tren ini, maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa NU sedang mengalami reformasi dari bermazhab secara *qaulī* menuju bermazhab secara *manhajī*.

Di samping itu, ada tren menarik dalam reformasi bermazhab NU jika dilihat dari sumber rujukan dalam bahtsul masail. Pasca kesadaran kyai NU dalam bermazhab secara *manhajī*, ada gejala pergeseran paradigma dari ekslusif ke arah inklusif, di mana penggunaan kitab-kitab di luar Syāfi'iyyah secara frekuensi penggunaannya mengalami kenaikan, sementara frekuensi kitab-kitab Syāfi'iyah mengalami penurunan. Ini artinya bahwa, kyai NU tidak lagi selalu berorientasi kepada Syāfi'iyyah sentris. Selain itu, jika sebelum Munas Bandar Lampung tahun 1992 jawaban hukum bahtsul masail jarang mencantumkan dalil al-Qur'ān, hadis, kaidah fikih dan kaidah usul fikih, maka pasca dirumuskan sistem penetapan hukum bahtsul masail,

hampir semua jawaban hukum bahtsul masail dilengkapi dengan salah satu dari dalil di atas. Kemudian dari aspek jenis masalah yang digunakan, masalah *wāqi'iyyah* didominasi oleh metode *qaulī*. Pasca Munas Bandar Lampung, pembahasan masalah *wāqi'iyyah* mengalami penurunan yang juga diikuti oleh penurunan penggunaan metode *qaulī*. Sementara pembahasan dalam masalah *mauḍū'iyyah* dan masalah *qānuniyyah* mengalami kenaikan berbanding lurus dengan kenaikan yang terjadi pada metode mazhab *manhajī* (*istinbāṭ jamā'ī*).

Adapun faktor-faktor terjadinya pembaruan bermazhab dalam NU dengan pendekatan sosiologi dan sejarah (*socio-historical approach*) dapat disimpulkan bahwa, adanya pembaruan di dunia Islam telah memberikan pengaruh terhadap pembaruan yang terjadi di lingkungan NU. Hal ini karena para kyai NU, terutama kader mudanya, banyak bersinggungan dengan bacaan karya-karya seputar gagasan pembaruan di dunia Islam. Demikian pula, adanya dinamika pemikiran hukum Islam di Indonesia memberikan pengaruh di dalam munculnya gagasan bermazhab secara metodologis di lingkungan NU. Dinamika pemikiran hukum Islam di Indonesia, terutama munculnya persoalan kasus aktual yang sulit dicarikan padanannya di dalam kitab-kitab *al-mu'tabarah* karena betul-betul baru, menuntut para kyai NU untuk merumuskan metode berpikir metodologis. Selain itu, perubahan sosio-kultural warga NU, pengaruh perubahan tingkat pendidikan kader NU (sosial intelektual), baik karena adanya transformasi pendidikan di pesantren yang merupakan wadah kaderisasi peserta bahtsul masail, maupun dengan banyaknya kaum muda NU (alumni pesantren) yang masuk ke perguruan tinggi modern, telah memberikan warna tersendiri di dalam pergeseran pola bermazhab di lingkungan NU. Konsekuensi dari transformasi pendidikan tersebut, maka lahirlah para tokoh pembaru pemikiran NU yang mewarnai corak bermazhab NU yang awalnya bersifat tekstual-konservatif (*qaulī*) bergeser menjadi kontekstual-progresif, bersifat metodologis, dan bahkan mengarah ke liberal. Pada akhirnya, kaum muda yang di kader di perguruan tinggi secara pemikiran tidak jarang mengalami benturan dengan para kyai sepuh di lingkungan NU. Benturan itu disebabkan perbedaan cara pandang; kaum tua cenderung mempertahankan kemapanan (*status quo*) pemikiran, sedangkan kaum muda cenderung melawan arus.

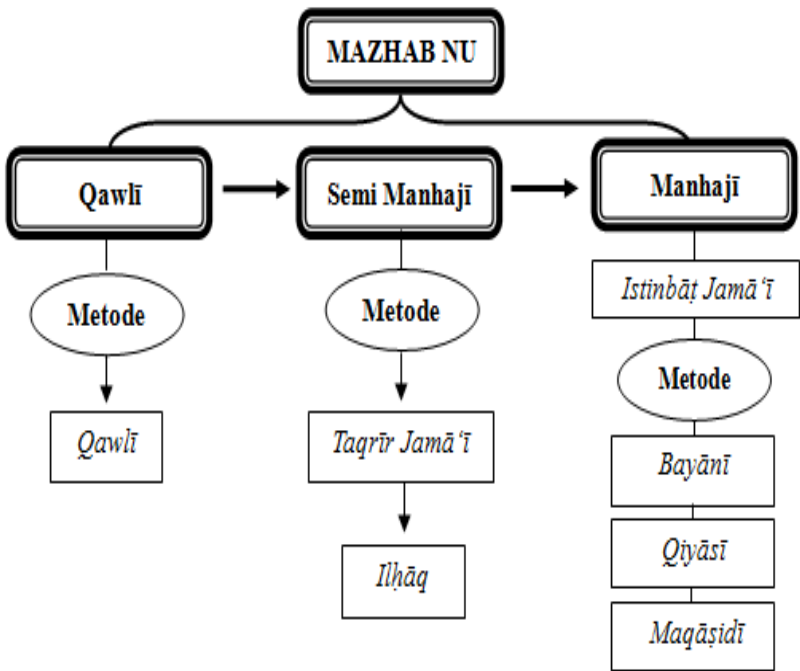
Melihat gejala di atas, era baru bermazhab secara *manhajī* di lingkungan NU akan menggeser posisi bermazhab secara *qaulī*, dan jika tren ini terus berlanjut, maka stigma NU sebagai organisasi yang menurut banyak peneliti dimasukkan ke dalam -istilah John L. Esposito-

kelompok tradisional yang sempit (*restriction of traditionalist*), akan bergeser menjadi organisasi yang lebih maju dan inklusif. Tentu, sebagai organisasi yang menganut pola bermazhab, reformasi bermazhab dalam NU tidak akan seperti yang diidealkan oleh Esposito menjadi masyarakat modern atau neo-modern. Reformasi bermazhab dalam NU hanya sebatas menggeser posisi NU dari organisasi tradisionalis menjadi neo-tradisionalis, yang tetap merawat tradisi lama namun membuka diri menerima pemikiran di luar tradisinya dan memiliki kesadaran metodologis.

Saran dan Rekomendasi

Berdasarkan seluruh uraian yang telah disimpulkan di atas, maka penelitian ini perlu diakhiri dengan beberapa saran dan rekomendasi, antara lain perlu adanya pembenahan prosedur penetapan hukum bahtsul masail secara sinkronis, antara pola bermazhab dan metode yang digunakan sehingga kesalahan klasifikasi tidak akan terjadi lagi di kalangan para peneliti. Hal ini mengingat bahwa Lembaga Bahtsul Masail (LBM-PBNU) belum merumuskan dengan baik antara mazhab yang dianut dengan metode yang digunakan, sehingga para peneliti dibuat rancu dalam melakukan klasifikasi metodologi. Untuk menghindari kerancuan ini, perlu ditawarkan mazhab alternatif yaitu mazhab semi *manhajī* (*syibh al-manhajī*) sehingga tahapan dan polanya dalam penetapan hukum menjadi jelas. Perlu dimaklumi bahwa perbedaan pemahaman para peneliti merupakan sesuatu yang wajar karena memang dari rumusan keputusan bahtsul masail dalam sistem atau prosedur penetapan hukum sejak Munas Bandar Lampung 1992 belum memberikan kerangka yang sistematis. Terbukti antara mazhab secara *qaulī* dan mazhab secara *manhajī* dengan prosedur pengambilan keputusan hukum dalam bahtsul masail terkesan berjalan sendiri-sendiri, tanpa dijelaskan prosedur dari masing-masing mazhab, baik secara *qaulī* maupun secara *manhajī*, sehingga para peneliti membangun asumsinya masing-masing yang pada akhirnya melahirkan kesimpulan berbeda-beda antara para peneliti satu dengan yang lainnya.

Oleh karena itu, perlu ditawarkan mazhab semi *manhajī* sebagai mazhab kolaboratif (*ṭarīqah al-jam'ān*) yang memadukan antara dua metode; metode bermazhab secara *qaulī* dan metode bermazhab secara *manhajī*. Metode mazhab kolaboratif (semi *manhajī*) merupakan sebuah tawaran alternatif untuk menjembatani perbedaan pandangan antara peneliti yang menganggap bahwa metode *taqrīr jamā'ī* dan *ilḥāq* termasuk ke dalam kategori mazhab *qaulī* dengan peneliti yang

menganggap dua metode ini masuk kategori *manhajī*. Oleh karena itu, jika disepakati, maka definisi mazhab semi *manhajī* adalah bermazhab dengan menggunakan metode *manhajī* sebagai alat untuk melahirkan hukum dari pendapat imam mazhab atau *aṣḥāb*-nya. Termasuk ke dalam mazhab ini adalah metode *taqrīr jamā'ī* dan *ilḥāq*. Kedua metode ini dalam satu sisi dapat dikategorikan sebagai metode mazhab *qaulī* karena tetap mengacu pada pendapat para ulama mazhab yang sudah tertuang dalam kitab-kitab rujukan (*al-kutub al-mu'tabarah*), tetapi di sisi yang lain dapat dikategorikan sebagai mazhab *manhajī* karena metode yang digunakan bercorak metodologis seperti metode *tarjīh* (*taqrīr jamā'ī*) dan metode *takhrīj* (*ilḥāq*). Adapun skemanya, sebagai berikut:

Untuk memaksimalkan penerapan metode bahtsul masail NU, perlu adanya sinergitas antara konseptor metodologis (*manhajī*) melalui forum komisi *mauḍū'iyyah* dengan eksekutor kasus-kasus aktual melalui komisi *wāqi'iyyah* dan para praktisi atau pengamat undang-undang melalui komisi *qānūniyyah*, sehingga rumusan prosedur atau sistem pengambilan keputusan hukum dalam bahtsul masail di lingkungan NU lebih efektif dan produktif, tidak terkesan masing-masing komisi berjalan sendiri-sendiri.

Pada akhirnya, harus diakui bahwa penelitian ini masih banyak menyisakan kekurangan dan mengandung keterbatasan. Karena keterbatasan waktu sehingga ada beberapa hal yang belum ditelusuri dengan serius, yaitu proses pembelajaran pondok pesantren dengan menelusuri kurikulum pembelajaran dan tahapannya sebagai wadah kaderisasi lahirnya para peserta bahtsul masail di lingkungan NU. Bahwa kepiawaan peserta bahtsul masail di dalam menukil teks-teks kitab kuning merupakan hasil kaderisasi pesantren yang dilakukan bertahun-tahun lamanya. Para santri terbiasa melakukan bahtsul masail, baik di tingkat internal pesantren (antar sesama kelas atau dengan kelas lainnya) maupun eksternal pesantren seperti bahtsul masail yang dilakukan oleh FMPP (Forum Musyawarah Pondok Pesantren), baik melalui bahtsul masail *sughrā*, *wusṭā*, maupun *kubrā*. Perlu juga diteliti proses pengangkatan peserta bahtsul masail, perumus dan musahih, melalui tahapan-tahapannya sehingga mereka dapat menjadi peserta, kemudian diangkat menjadi perumus dan menjadi *muṣaḥiḥ*. Apakah seleksi itu dilakukan melalui proses rekrutmen atau melalui seleksi alam dengan cara melihat kualifikasi peserta yang setelah lama berkecimpung dalam forum bahtsul masail dan dianggap mumpuni kemudian diangkat menjadi perumus, lalu setelah disepuhkan diangkat menjadi *muṣaḥiḥ*.

Pondok Pesantren
Nurul Jadid
Paiton Probolinggo

72
Haul&Harlah
PP. Nurul Jadid

Santri Sehat, Pesantren Hebat,
Indonesia Bermartabat

Virtual By:
LIVE

FATAYAT NU CISARUA

Mengucapkan

Selamat dan Sukses

kepada

AL-USTADZ DR. ABDUL WAFI, M.IRKH

ATAS DIRAIHNYA GELAR DOKTOR (S3)
Dengan judul disertasi : Reformasi bermazhab dalam NU
(Studi pergeseran metode Bahtsul Masail dari Qawli ke Manhaji)

Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Dengan meraih predikat "Cumlaude"

DAFTAR PUSTAKA

Buku

Abadī, Abū Tayyib Muḥammad Syams al-Ḥaq ‘Aẓīm, Syarḥ ‘Awn al-Ma‘būd ‘alā Sunan Abī Dawūd, vol. 11 (Madīnah: Maktabah Salafiyah, 1969).

Ābidīn, Ibn, Radd al-Muhtār ‘ala al-Durr al-Mukhtār, vol. 3, (Beirūt: Dār Iḥyā’ al-Turats al-Arabi, t. th.)

‘Abdul Karīm, ‘Abdus-Salām bin Muḥammad bin, al-Tajdīd wa al-Mujaddidūn fi Usul fikih, (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 2007).

Abdullah, Amin, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer”, dalam Mazhab Jogja, Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002).

Abdurrahman, Asjmuni, Manhaj Tarjih Muhammadiyah, 4th ed., (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

Abdurrahman, Moeslim, Islam Transformatif, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995).

Abdissalām, Muhammad ‘Izzuddīn bin, Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣālih al-Anām, vol. 1, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000).

Abū Zahrah, Muḥammad, Usul fikih, (T.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t).
Adib, Muhammad, Kritik Nalar Fikih Nahdlatul Ulama, (Malang: KiriSufi, 2018).
Ainurrofiq (ed.), Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002).
Ambary, Hasan Muafy, Menemukan Peradaban, Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia, 2th eds., (Ciputat: PT Logis Wacana Ilmu, 2001).
Anderson, J.N.D, Islamic Law in the Modern World, (New York University Press, 1959).
Anṣārī, Zakariā al-, Asnā al-Maṭālib Syarḥ Rauḍah al-Ṭālibīn, vol. 6, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001).
_____________, Fatḥ al-Wahhāb Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1996).
_____________, Tuḥfah al-Ṭullāb, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1340 H.).
_____________, "Syarḥ at-Taḥrīr", pada Ḥāsyiyah al-Syarqāwī 'alā al-Taḥrīr, (Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.).
_____________, "Tuḥfah al-Ṭullāb" pada Hāmisy Abdullah al-Syarqāwī, Ḥāsyiyah al-Syarqāwī, vol. 2, (Mesir: Dār al-Kutub al-Arabiyah al-Kubrā, t.th.).
_____________, "Manhaj al-Ṭullāb", pada Fatḥ al-Wahhāb, vol. 1, (Bandung: Syirkah Ma'ārif, t. th.).
Ardabil, Yusūf al-, al-Anwār lī al-A'māl al-Abrār, vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, t.th).
Arif, Syamsuddin, Orientalis & Diabolisme Pemikiran, (Depok: Gema Insani, 2008).
Arifi, Aḥmad, Pergulatan Pemikiran Fikih "Tradisi" Pola Mazhab,2th ed., (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010).
Arisandi, Herman, Buku Pintar Pemikiran Tokoh-Tokoh Sosiologi dari Klasik sampai Modern, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015).
'Asqalānī, Ibn Ḥajar al-, Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989).
Asy'ari, Hasyim, "Risālah Ahlus-Sunnah wal-Jamā'ah fī Ḥadīts al-Mawtā wa Asyrāṭ al-Sā'ah wa Bayān Mafhūm Ahlis-Sunnah wal-Jamā'ah", dalam Muhammad Ishomuddin Hadziq (ed.), Irsyād al-Sārī fī Jam'i Muṣannafāt al-Syaikh Hāsyim Asy'ārī, Edisi revisi, (Jombang: Maktabah al-Turāts al-Islāmī, 2013).
Asymāwī, Muhammad Sa'īd al-, Uṣūl al-Syarī'ah, 4th eds. (Kairo: Maktabah Madbulī al-Ṣaghīr, 1996).

‘Awdah, Abdul Qadīr, al-Islām wa Awḍā‘una al-Siyāsiyyah, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1981).
Awṭār, ‘Alā’uddīn Ibn al-, Fatāwā al-Imām al-Nawawī, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983).
Aẓharī, Ṣāliḥ Abdissāmi‘ al-, Jawāhir al-Iklīl ‘alā Syarḥ al-‘Allāmah al-Khalīl, vol. 1, (Mesir: Dār al-Rasyad al-Haditsiyah, t.th.).
Azharī, Musṭafā Ridā al-, al-Ṭuruq al-Manhajiyyah fi Taḥṣīl al-‘Ulūm al-Syar‘iyyah, (T.tp, t.th.).
‘Azīzī, ‘Alī al-, al-Sirāj al-Munīr, vol. 1, 3th eds, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1957).
Azizy, A. Qodri, “Cara NU Bermazhab” dalam Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar, 2th eds., (Yogyakarta: LKiS, 2013).
___________Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihād Sesuai Saintifik-Modern, (Jakarta: Teraju, 2003).
Bābaṣīl, Muhammad, Is‘ād al-Rafīq ‘alā Sullam al-Taufīq, vol. 2, (Indonesia: Dār Iḥya’ al-Kutub al-‘Arabiyah, t.th.).
Bā‘alawī, ‘Abdurraḥman bin Muḥammad, Bughyah al-Mustarsyidīn, (Indonesia: al-Ḥaramayn, t.th.).
_______________, Ghāyah Talkhīṣ al-Murād min Fatāwā Ibn Ziyād, (Indonesia: Syirkah Nur Asia, t.th.).
Bāhusain, Ya‘qūb bin ‘Abdul Wahhāb al-, al-Takhrīj ‘inda al-Fuqahā’ wa al-Uṣūliyyīn: Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah Ta’ṣīliyyah, (Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1414 H.).
Baghawī, Abū Muhammad al-, “Ma‘ālim al-Tanzīl”, pada Lubab al-Ta’wil fī Ma‘ānī al-Tanzīl, vol. (Beirūt: Dār al-Fikr, 1979).
Bājūrī, Ibrāhīm al-, Tuhfāh al-Murīd ‘alā Jawhar al-Tawhīd, (Pekalongan: Maktabah Raja Murah, t.th.).
________________, Hasyiah al-Bājūrī ‘ala Fatḥ al-Qarīb, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.).
Bārisī, Syihābuddīn Aḥmad al-, “Ḥāsyiyah ‘Umayrah ‘ala Syarḥ al-Maḥallī”, dalam Qulyūbī wa ‘Umayrah, vol. 2, (Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyah, t.th.).
_______________, Ḥāsyiyah Qulyūbī wa ‘Umayrah, vol. 3, (Mesir: Musṭafā al-Halabi, 1956).
Barton, Greg, Gagasan Islam Liberal di Indonesia, (Penerbit Paramadina, Jakarta, 1999).
Baṣabrin, Ali, “Itsmid Al- ‘Aynayn” dalam Abdurrahman Bā‘alawī, Hāmisy Bughyah al-Mustarsyidīn, (Mesir: Musṭafā al-Halabi, 1952).

Bāsan, Sa‘īd bin Muhammad, Busrā al-Karīm, vol. 2, (Singapura: Sulaymān Mar‘ī, t. th).
Bukhārī, Muhammad Ibn Ismā’il al-, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, vol. 4, (Beirūt; Dār ihya’ al-Turāts al-‘Arabi, t. th.).

Baso, Aḥmad, Islam Pasca-Kolonial: Perselingkuhan Reformisme Agama, Kolonialisme dan Liberalisme, (Tangerang Selatan, Pustka Afid, 2017).
___________, NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal, (Jakarta: Erlangga, 2006).
Bayḍāwī, Nāṣiruddīn Abdullah bin ‘Umar al-, Minhāj al-Wuṣūl ilā ilm al-Uṣūl, (Beirūt: Dār Ibn Hazm, 2008).
¬____________, Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta‘wīl, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1939).
Bīk, Khuḍarī, Tārīkh al-Tasyrī‘ al-Islāmī, (T.tp.: Al-Ḥaramayn, t.t).
Binder, Leornard, Islamic Liberalism, (Chicago: Chicago University, 1988).
Bruinessen, Martin Van, Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia, (Bandung: Mizan, 1996).
_________________, NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana baru, 7th eds., (Yogyakarta: LKiS, 2008).
Bujayramī, Sulaymān bin Muhammad al-, Tuḥfah al-Ḥabīb ‘alā Syarḥ al-Khaṭīb, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.).
_________________, Ḥāsyiyah Bujayramī ‘alā Fatḥ al-Wahhāb, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr al-‘Arabi, t. th.).
_________________, Al-Tajrid li Nafi’ al-‘Abid/Ḥāsyiyah al-Bujayrimī, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 2005).
Buṭi, Muhammad Saīd Ramaḍān al-, Allā Madzhabiyyah; Akhṭaru Bid‘ah Tuhaddid al-Syarā‘ah al-Islāmiyyah, (Damaskus: Dār al-Farabī, 2005).
Calder, Norman, Studies in Early Muslim Jurisprudence, (Oxford: Clarendon Press, 1993).
Coulson, Norman J, A History of Islamic Law, (Edinburg: University Press).
Dahlawī, Waliyullah al-, ‘Iqd al-Jīd fi Aḥkām al-Ijtihād wa al-Taqlīd, (T.tp.: Dār al-Fatḥ, T.th.).
Dārdiri, Aḥmad, al-Kharīdah al-Bahiyah, (Kairo: Dār al-Baṣā’ir, t.th.).
Dardūr, Ilyās, Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī, vol. 1, (Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 2010).

Dasūqī, Muḥammad al-, “Maṣādir al-Fiqh al-Islāmī”, dalam Mausū‘ah al-Tasyrī‘ al-Islāmī, (al-Qāhirah: Wazārah al-Awqāf, 2009).
Depdukbud, Kamus Besar Bahasa Indonesia,3th ed., (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1990).
Dewan Hisbah Persatuan Islam, Ṭuruq al-Istinbāṭ: Metodologi Pengambilan Hukum, (t.tp.: Persispers, t.th.).
Dhofier, Zamakhsyari, Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia, 9th ed., (Jakarta: LP3ES, 2015).
Dimasyqī, Abū Abdillah Ibn Abdurrahman al-, Rahmah al-Ummah fi Ikhtilāf al-A’immah, tahqīq Muhamad Muhyidin Abd al-Hamid, (Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, t. th.).
__________________, “Rahmah al-Ummah fi Ikhtilāf al-A’immah, dalam al-Mizān al-Kubrā, vol. 1, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.).
Dimyāṭī, al-Bakrī Muḥammad Syaṭā al-, I‘ānah al-Ṭālibīn, vol. 3, (Singapura: Maktabah Sulaymān Mar‘ī, t.th.).
__________________, Kifāyah al-Atqiya’ wa Minhāj al-Aṣfiyā’, (Semarang: Usaha Keluarga, t.th.)
Dimyāṭī, Abdul Karīm al-Maṭārī al-, Syarḥ al Sittīn, (Singapura: al-Haramayn, t.th.).
Dimyāṭī, Zaynal ‘Ābidīn, al-Idzā‘ah al-Muhimmah fī Bayān Madzhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah, (Semarang: Thah Putra, t.th.).
Dimasyqī, Taqiyuddīn al-Husayn al-, Kifāyah al-Akhyār, vol. 1, (Surabaya: Dār al-Ilmi, t.th).
Djamil, Fathurrahman, Metode Ijtihād Majlis Tarjih Muhammadiyah, (Jakarta: Logos, 1995).
Dzahabī, Musṭafā al-, “Taqrīr Musṭafā al-Dzahabī”, dalam Hāsyiyah al-Syarqāwī, vol. 2, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1226 H.).
Effendi, Djohan, Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur, (Jakarta: Kompas, 2010).
Effendi, Satria, Ushul Fiqh, 4th ed., (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012).
Esposito, John L., eds., The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World, (New York: Oxford University Press, 1995).
Fadanī, Muḥammad Yāsin bin ‘Isā al-, Al-Fawāid al-Janiyyah, (Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 1996).
Fasani, Aḥmad, Mawahib al-Shamad fi Hall Alfazh al-Zubad, vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.).

Fazlurrahman, Islamic Methodology in History, (Delhi India: Adam Publiser & Distributor, 1984).

Fealy, Greg, Ijtihad Politik Ulama: Sejarah Nahdlatul Ulama 1952-1967, Terjemah oleh Farid Wajidi dan Mulni A. Bachtiar, (Yogyakarta: LkiS, 2003).

Fealy, Greg dan Greg Barton (ed.), Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara, (Yogyakarta: LKiS, 1997).

___________________, Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia, (Victoria: Monash Asia Institute, Monas University, 1996).

Feillard, Andree, NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna, Terj. Oleh Lesmana, (Yogyakarta: LkiS, 2009).

Fuad, Mahsun, Hukum Islam Indonesia, Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris, (Yogyakarta: LKiS, 2005).

Ghazali, Abdul Muqsith, "Reorientasi NU dan Operasionalisasi Ijtihād Jamā'ī", dalam M. Imdadun Rahmat, Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail, (Jakarta: Lakpesdam, 2002).

Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad al-, al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl, (Lebanon: Dār al-Kotob al-'Ilmiyyah, 2010).

¬¬¬_________________, Ihyā' Ulūm al-Dīn, vol. 1, (Mesir: Muṭafā al-Ḥalabī, 1939).

Ghazī Ibn Qāsim al-, "Fatḥ al-Qarīb" pada Hāsyiyah al-Bājūrī, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.).

Ḥaddād, Abdullah bin 'Alwī al-, Miṣbāh al-Anām Jalā' al-Ẓulam, (Istanbul Turki: Maktabah al-Ḥaqīqah, 1996).

____________, al-Da'wah al-Tāmmah wa al-Tadzkirah al-'Āmmah, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1933).

Ḥaddād, Abdullah Bā'alawi al-, al-Ṣā'ih al-Dīniyyah, (Semarang: Thoha Putera, t.th.).

Haḍramī, Sālim bin Samir al-, Sullam at-Taufīq, (Pekalongan: Maktabah Raja, t. th.).

Hadiwijono, Harun, Seri Sejarah Filsafat Barat, (Yogyakarta: Kanisius, 1980).

Haidar, M. Ali, Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Pendekatan Fikih dalam Politik, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1994).

Hakim, Abdul Hamid, al-Sullam, vol. 2, (Jakarta: Sa'adiyah Putra, t.th.).

Hallaq, Wael B., A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Hallaq, Wael B., An Introduction to Islamic Law, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
Hamawī, Aḥmad bin Muhamnmad al-, Ghamzu 'Uyūn al-Baṣā'ir, vol. 4, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah 1985).
Ḥanafī, Ḥasan al-Syaranbilalī al-, Maraq al-Falāḥ Syarḥ Nur al-Īḍāh, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1947).
Ḥasabullah, Alī, Uṣūl al-Tasyrī' al-Islami, (Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997).
Hasan, Sofyan dan Sumitro, Wakum, Dasar-Dasar Memahami Hukum Islam di Indonesia, (Surabaya: Usaha Nasional, 1994), h. 102-103.
Haytamī, Ibn Hajar al-, Tuḥfah al-Muhtāj fi Syarḥ al-Minhāj, vol. 1, (Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī, t.th.).
_______________, al-Fatāwa al-Fiqhiyah al-Kubra, vol. 4, (Beirūt: al-Maktabah al-Islāmiyyah, t.th.).
_______________, "Tuḥfah al-Muḥtāj", pada Ḥawāsyai al-Syirwanī wa al-'Ubbādī, vol. 4, (Mesir: al-Tijāriyah al-Kubrā, t.th.).
_______________, al-Fatāwā al-Hadītsiyyah, 2th eds, (Mesir: Musṭafā al-Halabī, 1970).
_______________, Fatḥ al-Jawwād, 2th eds., vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1971).
_______________, al-Minhāj al-Qawīm, (Indonesia: al-Haramayn, t.th.).
_______________, "al-Minhāj al-Qawīm" pada Muhammad Sulaymān al-Kurdi, Hāmisy al-Hawasy al-Madaniyah, 2th eds., vol. 2, (Singapura: al-Haramayn, 1397 H.).
_______________, Ḥāsyiyah 'alā al-Īḍāḥ fī al-Manāsik, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.).
_______________, al-Zawājir 'an Iqtirāf al-Kabā'ir, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1983).
Hindī, Rahmatullah bin Khalīlurrahmān al-, Iẓhār al-Ḥaq, (Maroko: al-Dār al-Bayḍā', t. th.).
Ḥiṣnī, Abū Bakar bin Muhammad al-, Kifāyah al-Akhyār fī Hill Ghāyah al-Ikhtiṣār, vol.1, (Semarang: Toha Putra, t.th.).
Ḥūdarī, Muḥammad al-, Tārīkh Tasyrī' al-Islāmī, (T.tp.: al-Haramain, t.th.).
Ibrahim Hosen, Ijtihad dalam Sorotan, cet. IV, (Bandung: Mizan, 1996).
Ibn al-Lahham, 'Alī bin 'Abbās al-Ba'lī, al-Qawā'id wa al-Fawā'id al-Uṣūliyyah, (T.tp.: T.pn., 1956).
Ibn Rusyd, Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad, Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid, Tahqīq: 'Abdullah bin Ibrāhīm bin 'Abdullah al-Zāhim, (t.tp.: Dār Ibn al-Jawzī, t.th.).

Ibn al-Ṣalāh, Abū ‘Amr ‘Utsmān bin ‘Abdur-Raḥman al-Syuhrazurī, Adāb al-Muftī wa al-Mustaftī, (T.tp.: Maktabah al-‘Ulūm, 1986).

Ibn al-Syaylī, Nawwār, Naẓariyyah al-Takhrīj fi al-Fiqh al-Islāmī, (Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 2010).

Ibrahim, Duski, Metode Penetapan Hukum Islam; Membongkar Konsep al-Istiqrā’ al-Ma’nawī asy-Syāṭibī, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008).

Ida, Laode, NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru, (Jakarta: Erlangga, 2004).

‘Imārah, Muḥammad, Izālah al-Syubuhāt ‘an Ma‘ānī al-Muṣṭalahāt, (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010).

Iqbāl, Muḥammad, The Reconstruction of Religions Thought in Islam, (Lahore: Ashraf Press, 1971).

Ismā’īl, Sya’bān Muḥammad, Usul fikih: Tārīkhuhū wa Rijāluhū, (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010).

_______________, Usul fikih al-Muyassar, (Beirūt: Dār Ibn Hazm, 2008).

_______________, al-Ijtihād al-Jamā‘ī wa Ahammiyatuhū fi Muwājahah Musykilāt al-‘Aṣri wa Dawru al-Majāmi‘ al-Fiqhiyyah fi Taṭbīqihī, (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2011).

Isnāwī, Jamaluddīn ‘Abdurraḥim bin al-Ḥasan al-, al-Tamhīd fi Takhrīj al-Furū‘ ‘alā al-Uṣūl, Tahqīq: Muḥammad Ḥasan Ḥitū, (Beirūt: Mu’assasah al-Risālah, 1987).

‘Iwāḍ, “Ḥāsyiyah al-‘Iwāḍ al-Iqnā‘”, pada Hāmisy al-Syarbinī, al-Iqnā‘, vol. 2, (Semarang: Thaha Putra, t.th.).

Jamal, Sulaymān al-, Hāsyiyah al-Jamal ‘alā Fatḥ al-Wahhāb, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.).

_____________, Futūḥāt al-Wahhāb bi Tawḍīḥ Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb, vol 1, (Mesir: Musṭafā Muhammad, t. th.).

Jannah, Tutik Nurul (ed.), Metodologi Fiqh Sosial: Dari Qaulī Menuju Manhajī, (Jawa Tengah: Fiqh Sosial Institute-STAIMAFA, 2015).

Jāwī, Muhammad Nawawī bin Umar al-, Nihāyah al-Zayn Syarḥ Qurrah al-‘Ayn, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th).

_______________, Kāsyifah al-Sajā, (Surabaya: Dar al-Ilmi, t.th.).

_______________, Qatr al-Ghayts, (Indonesia: al-Haramayn, 2006).

_______________, Mirqah Ṣu‘ūd al-Taṣdīq, (Semarang: Usaha Keluarga, t. th.).

_______________, al-Tafsīr al-Munīr (Marāh Labīd), vol. 1, (Mesir: Maktabah Isa al-Ḥalabī, 1341 H).

_______________, Riyāḍ al-Badī‘ah, (Mesir: al-Amirah al-Syarafiyah, 1326 H.).

_______________, al-Tsimār al-Yanī’ah ‘alā al-Riyāḍ al-Badī‘ah, (Indonesia: al-Haramayn, 2006).
Jauziyah, Ibn Qayyim al-, I’lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn, vol. 1, (al-Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1423 H.).
Jazā’irī, Abī ‘Abdurrahman ‘Abdul Majīd Jum’ah al-, al-Qawā’id al-Fiqhiyah al-Mustakhrajah min kitab I‘lām al-Muwaqqi‘īn, (t.tp.: Dār al-Qalam, Dār Ibn ‘Affan, t.th.).
Jazīrī, Abdurrahmān al-, al-Fiqh ‘alā Madzāhib al-Arba‘ah, vol. 3, (Beirūt: Dār al-Fikr, 2002).
Jurjānī, Muhammad Abdullah al-, Fatḥ al‘Alām, vol. 2, (Mesir: al-Mirah,1323 H.).
Jurjāwī, Alī Aḥmad al-, Hikmah al-Tasyrī‘ wa Falsafatuh, vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1998).
Juwaynī al-, al-Burhān fī Usul fikih, 6th eds., (Sawdi Arabia: Darel Wafaa, 2017).
Ka’bah, Rifyal, “Formulasi Hukum di Kalangan NU”, dalam M. Imdadun Rahmat, Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail, (Jakarta: Lakpesdam, 2002).
Kamali, Mohammad Hashim, Membumikan Syariah, Pergulatan mengaktualkan Islam. Penerjemah Miki Salman, (Bandung: Mizan, 2013).
Kamtsarī, al-, “Ḥāsyiyah Kamtsarī”, pada Hāmisy Yusūf al-Ardabilī, al-Anwār li A‘māl al-Abrār, vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Halabi, t. th.).
Katsīr, Ibn, Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm, vol. 3, (Kairo: Dār al-Hadīts, 2003).
Khaeruman, Badri, Hukum Islam Dalam Perubahan Sosial, (Bandung: Pustaka Setia, 2010).
Khafīfī, ‘Alī al-, “al-Ijtihād fi al-‘Aṣr al-Tābi‘īn wa Tābi‘ al-Tābi‘īn”, dalam al-Ijtihād fi al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah, (Riyāḍ: Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad ibn Su‘ūd al-Islāmiyyah, 1984).
Khaḥṭānī, Musfir bin Ali bin Muḥammad al-, Manhaj Istikhrāj al-Aḥkām al-Fiqhiyah li al-Nawāzil al-Mu‘āṣirah, (al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah: Wazārah al-Ta‘līm al-‘Alī, Universitas Ummul Qura, 2000).
Khallāf,‘Abdul Wahhāb, Ilmu Usul fikih, 2th ed., (Kuwayt: Dār al-Qalam, 1978).
_______________, Khulāṣah Tārīkh al- Tasyrī‘ al-Islāmī, (Kuwayt: Dār al-Qalam, t.th).
_______________, Maṣādir al-Tasyrī‘ al-Islāmī Fīmā la Naṣṣa Fīhī, 6th eds., (Kuwayt: Dār al-Qalam, 1993).
Khān, Wahīd, Tajdīd ‘Ulūm al-Dīn, (Mesir: Dār al-Ṣaḥwah, 1986).

Khazin, Ali bin Muhammad al-, Lubab al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989).

Khinn, Musthafa Said, Atsar al-Ikhtilāf fi al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fi al-Ikhtilāf al-Fuqahā', 7th eds., (Beirūt: al-Resalah Publishers, 1998).

Kholiq, Achmad, Metode Ijtihad Sahabat Dan Kontribusinya Terhadap Sistem Ijtihad Ulama Fiqih Abad II Dan III Hijriyah, (Jakarat: UIN Syarif Hidayatullah, 2007).

Khuluq, Lathiful, Fajar Kebangunan Ulama, Biografi K.H. Hasyim Asy'ari, 3th eds., (Yogyakart: LKiS, 2008).

Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientifik Revolutions, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

Kurdī, Muhammad Amīn al-, Tanwīr al-Qulūb fi Mu'āmalah 'Allām al-Ghuyūb, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1994).

Kurdī, Muhammad Sulaymān al-, al-Hawāsyī al-Madaniyyah 'ala Syarḥ Bāfaḍl, vol. 1, (Singapura: al-Haramayn, t.th.).

_________________, "al-Hawāsyī al-Madaniyyah" pada Hāsyiyah Ibn Ḥajar al-Haytamī, al-Minhāj al-Qawīm, vol. 2, (Singapura: al-Haramayn, t. th.).

_________________, Ḥawāsyī al-Khiṣnī al-Madaniyyah, vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1340 H.).

Kurzman, Charles, Liberal Islam: A Sourcebook, (Oxford: Oxford University, 1998).

Latif, Hilman, Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003).

Lauer, Robert, Perspektif Tentang Perubahan, Terj. Alimandan, S.U, (Jakarta: PT. Reineka Cipta, 1993).

Madjid, Nurchalis, Islam, Kemudernan, dan Keindonesiaan, (Bandung: Mizan Pustaka, t.th.).

Madjid, Nurcholish, "Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam", dalam Budhy Munawwar-Rahman (Ed.), Kontekstualisasi Doktrin Dalam Sejarah, 2th eds., (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).

Madjid, Nurcholish, "Pandangan Kontemporer Tentang Fiqh: Telaah Promblematika Hukum Islam di Zaman Modern", dalam Budhy Munawwar-Rahman (Ed.), Kontekstualisasi Doktrin Dalam Sejarah, 2th eds., (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).

Madjid, Nurcholish, "Taqlid dan Ijtihad: Beberapa Pengertian Dasar", dalam Budhy Munawwar-Rahman (Ed.), Kontekstualisasi Doktrin Dalam Sejarah, 2th eds., (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).

Madjid, Nurcholish, "Taqlid dan Ijtihad: Masalah Kontinuitas dan Kreativitas dalam Memahami Pesan Agama", dalam Budhy Munawwar-Rahman (Ed.), Kontekstualisasi Doktrin Dalam Sejarah, 2th eds., (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).

Madjid, Nurcholis, Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan, (Jakarta: Paramadina, 1997).

Madkūr, Muḥammad Sālim, al-Ijtihād fi al-Tasyrī' al-Islāmī, (T.tp.: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, t.th.).

Mahallī, Jalāluddīn al-, "Syarh Mahallī 'alā al-Minhaj", pada Hāsyiyah al-Qulyūbī wa 'Umayrah, vol. 3, (Beirūt: Dār al-Fikr, 2003).

_____________, "Kanz al-Rāghibīn Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn" pada Hāsyiyatā Qulyūbī wa 'Umayrah, vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Halabi, 1956).

_____________, Syarḥ Maḥallī 'ala Minhāj, vol. 2, (Indonesia: al-Haramayn, t.th.)

_____________, Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn pada Hāmisyi al-Qulyūbī dan Umayrah, vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1415 H/1955 M).

Mahfudh, Sahal, Nuansa Fiqh Sosial, 7th ed., (Yogyakarta: LKiS, 2011).

________________, "Bahtsul Masail dan Istinbāth Hukum NU", dalam M. Imdadun Rahmat, Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail, (Jakarta: Lakpesdam, 2002).

Mahlūf, Muhammad, al-Fatāwā al-Syarī'ah wa al-Buhūts al-Islāmiyah, vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1965).

Mahsun, Mazhab NU Mazhab Kritis (Bermazhab Secara Manhajiy dan Implementasinya dalam Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama, (Depok: Nadi Pustaka, 2015).

Majelis Ulama Indonesia, Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975, (Jakarta: Emir Erlangga, 2015).

____________, Fatwa dalam Sistem Hukum Islam, (Jakarta: Paramadina, 2008).

Makdisi, George, The Rise of Collages, (London: Edinburg University Press, 1981).

Makkī, Abū al-Fayḍ Muḥammad Yāsin bin 'Isā al-Fādānī al-, al-Fawaid al-Janiyah Ḥāsyiyah al-Mawāhib al-Saniyyah Syarh al-Farā'id al-Bahiyyah, vol. 2, (Beirūt: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1996).

Malībārī, Zaynuddīn al-, Fatḥ al-Mu'īn, (Semarang: Pustaka 'Alawiyah, t.th.).

______________, "Hidayah al-Adzkiya", dalam Nawawī al-Bantani, Kifāyah al-Atqiya, (Semarang: Usaha Keluarga, t.th.).

Mālikī, Aḥmad al-Ṣāwī al-, Ḥāsyiyah al-Ṣāwī 'alā al-Jalālayn, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005).

Mālikī, Muhammad ‘Alī al-, Syam al-Isyrāq fi Hukm al–Ta‘āmulī bi al-Arwāq, (Indonesia: Rabithah Ma‘āhid al-Islamiyyah, t. th.).

_______________, al-Ṣarim al-Mubid, (Indonesia: Dār Iḥyā al-Kutub al-‘Arabiyah, 1923).

Mālikī, Muhammad bin Muhammad al-Rua‘aini al-, “Qurrah al-‘Ayn li Syarḥ Waraqāt”, pada Laṭā’if al-Isyārāt, vol. 4, (Bandung: al-Ma’arif, t.th.).

Mālikī, Aḥmad al-Ṣāwī al-, Ḥāsyiyah al-Ṣāwī ‘alā al-Jalālayn, vol. 4, (Mesir: ‘Isā al-Ḥalabī, t.th.)

Marbawī, Idrīs ‘Abdul Ra’ūf al-, Qāmūs al-Marbawī, 4th eds., vol. 1, (Mesir Musṭafā al-Ḥalabī, t.th.).

Mannan, H. Abdul, Reformasi Hukum Islam di Indonesia: Tinjauan dari Aspek Metodologis, Legalisasi, dan Yurisprudensi, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007).

Maradinī, Muhammad bin Muhammad Sabṭ al-, Syarḥ al-Rahabiyah fi ‘Ilmi al-Farā’iḍ, 11th eds., (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004)

Maridjan, Kacung, Quo Vadis Setelah Kembali ke Khittah 26, (Jakarta: Erlangga, 1992).

Ma’mur, Jamal, Rezim Gender di NU, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015).

___________, Mazhab Manhaji Masa Depan Mazhab NU: Melanjutkan Estafet Pemikiran KH. MA. Sahal Mahfidh, (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2019).

Ma’ud, Abdurrahman, “Pesantren Architects and Their Social Religious Teaching (1850-1950)”, (Disertasi University of California, Los Angeles, 1997).

Māwardī, al-, al-Ḥāwīi al-Kabīr, vol. 18, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1994).

Minangkabawī, Aḥmad Khaṭīb al-, Ṣulḥ al-Jamā‘atayn bi Jawāz Ta‘addud al-Jum‘atayn, (Mesir: al-Maṭba‘ah al-Mi‘yāriyah, 1312 H.).

Mudzhar, H.M. Atho, Esai-Esai Sejarah Sosial Hukum Islam, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014).

_____________, Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988, (Jakarta: INIS, 1993).

_____________, Pendekatan Studi Islam: dalam Teori dan Praktik, 8th eds., (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 16.

_____________, “Studi Islam dengan Pendekatan Sosiologi” dalam Amin Abdullah, Mencari Islam, ((Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).

______________, “Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi, dalam M. Amin Abdullah, Antologi Studi Islam, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000).

Muhadjir, Noeng, Metodologi Penelitian Kualitatif, 4th ed., (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000).

Muhajir, Afifuddin & Nahe’i, Imam, “Fungsionalisasi Ushul Fikih dalam Bahtsul Masail”, dalam M. Imdadun Rahmat, Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail, (Jakarta: Lakpesdam, 2002).

Muhammad, Abdullah Rabi’ Abdullah, “Uṣūl al-Mazhāhib al-Fiqhiyah”, dalam Mausū’ah al-Tasyrī’ al-Islāmī, (al-Qāhirah: Wazārah al-Awqāf, 2009).

Muhammad, Abdurrahman bin, “al-Syarḥ al-Kabīr” pada Hāmisy Ibn Qudāmah, al-Mughnī, vol. 2, (Beirūt: Dār: al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1983).

Muhammad, Husein, “Tradisi Istinbāth Hukum NU: Sebuah Kritik”, dalam M. Imdadun Rahmat, Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail, (Jakarta: Lakpesdam, 2002).

Muhammad, Sa‘īd Ibn, Busrā al-Karīm, (Singapura: Sulaymān Mar‘ī, t. th.).

Mujamil, Dinamika Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama: Menelusuri Gagasan-Gagasan Sosial Keagamaan, unpublished doctoral disertation, 1999, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

Mughits, Abdul, Kritik Nalar Fiqh Pesantren, (Jakarta: Prenada Media Group, 2008).

Mukhtār, Aḥmad Wifāq bin, Maqāṣid al-Syarī‘ah ‘Inda al-Imām al-Syāfi‘ī, (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2014).

Mulia, Musdah, Eksiklopedi Islam, Vol. 6, ed. Nina M. Armando, et. Al. (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005).

Munhanif dalam Azra dan Saeful Umam (ed), Menteri-Menteri Agama RI: Beografi Sosial Politik, (Jakarta: INIS, 1998).

Mūsā, Muhammad Yusūf, al-Islām wa Ḥājah al-Insān Ilayh, 3th eds., (Kuwait: Maktabah al-Falah, 1978).

Mutakin, Ali, Ijtihad Nahdlatul Ulama Tentang Perkawinan Beda Agama: Suatu Kajian Tentang Penerapan Teori Maqāṣid al-Syarī‘ah, (Tangsel: Transwacana, 2015).

Muṭi‘ī, Muhammad Bakhit al-, Sullam al-Wuṣūl Syarh Nihāyah al-Sūl, vol. III, (Mesir: Bahrul Ulum, t.th.).

______________, Majalah al-Hidāyah al-Islāmiyyah, Mesir, Agustus 1933, vol. 1.

Nadwī, 'Aṭā' al-Raḥman al-, Al-Ijtihād wa Dawruhū fi Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī, (T.tp.: Dirāsāt al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah, 2006).

Na'īm, 'Abdullahi Aḥmad al-, Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law, (Syracus: Syracus University Press, 1990).

Nafis, Muhammad Wahyu, dkk (ed.), Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali, MA, (Cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1995).

Nandang, Zae KH., dkk., Ṭuruq al-Istinbāṭ Metodologi Pengambilan Hukum Dewan Hisbah Persatuan Islam, (T.tp.: Persispers, t.th.).

Nasuha, A. Chozin, "Bahtsul Masail Fiqhiyyah NU: Antara Idea dan Fakta", dalam M. Imdadun Rahmat, Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail, (Jakarta: Lakpesdam, 2002).

Nasution, Harun, Pembaruan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan, 14th ed., (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2014).

Navis, Abdurrahman, dkk., Khazanah Aswaja; Memahami, Mengamalkan dan Mendakwahkan Ahlussunnah wal Jama'ah, (Surabaya: Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, 2016).

Nawawī, Yaḥyā bin Syaraf al-, al-Majmū' Syarḥ al-Muhaddzab, vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1996).

________________, Rauḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn, vol. 10, (Bairut: al-Maktabah al-Islami, 1405 H.).

________________, Syarḥ Muslim, vol. 2, (Kairo: al-Sya'b, 1390 H.).

Nata, Abuddin, Metodologi Studi Islam, 21th eds., (Depok: PT Raja Grafindo Persada, 2014).

Palmer, Richard E., Heremeutics: Interpretation Theory ini Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, (New York: Northwestern University Press, 1969).

Palmer, Richard., Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi, Penerjemah Musnur & Damanhuri, 2th ed., (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

PBNU, Hasil-Hasil Munas Alim Ulama Konbes Nahdlatul Ulama Nusa Tenggara Barat, 23-25 November 2017.

Pengurus Wilayah NU Jawa Timur, Khittah Nahdlatul Ulama, (Surabaya: Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, t.th.).

Qarāfī, Syihābuddīn Aḥmad bin Idrīs al-, al-Furūq, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998).

Qarḍāwī, Yusūf al-, Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah, (al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2006).

Qisṭalānī, Syihabuddīn Aḥmad al-, Irsyād al-Sārī, vol. 4, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.).

Qodir, Zuly, Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002, (Yogyakarta: LKiS, 2010).

Qorib, Aḥmad, "Metode Ijtihad Ibn Hazm al-Zhahiri dalam Menghadapi Perubahan Sosial", (Disertasi S3 IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997).

Qudāmah, Ibn, al-Mughnī, vol. 5, (Beirūt: Dār Ihya' al-Turāts al-'Arabī, t.th).

Qulyūbī, Syihābuddīn al-, Ḥāsyiyah al-Qulyūbī 'ala al-Minhāj, vol. 4, (Indonesia: al-Haramayn, t.th.).

Qurṭūbī, Muhammad al-, al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān, 2th eds, vol. 6, (Kairo: Dār al-Sya'b, t.th).

Qurtuby, Sumanto al-, Nahdlatul Ulama: Dari Politik Kekuasaan Sampai Pemikiran Keagamaan, (Semarang: Elsa Press, 2014).

______________, "Tradisi Bahtsul Masail NU: How Low Can You Go", dalam M. Imdadun Rahmat, Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail, (Jakarta: Lakpesdam, 2002).

Rahman, Budhy Munawar (ed.), Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah, 2th ed., (Jakarta: Yayasan Paramadina,1995).

Rakhmat, Jalaluddin, "Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqih Tabi'in Hingga Madzhab Liberalisme", dalam Budhy Munawwar-Rahman (Ed.), Kontekstualisasi Doktrin Dalam Sejarah, 2th eds., (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).

Rahmat, M. Imdadun (ed.), Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail, (Jakarta: Lakpesdam, 2002).

Ramlī, Syamsuddīn Muhammad al-, "Fatāwī al-Ramlī", pada Hāmisy Ibn Ḥajar al-Haytamī, al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah, vol. 4, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1983).

______________, Nihayah al-Muḥtāj, vol. 3, (Mesir: Maṭba'ah Musṭafā al-Ḥalabī, 1938).

Rasyīdī, Husayn al-, Ḥāsyiyah al-Rasyīdī 'alā Fatḥ al-Jawwād, (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t. th.).

Raysūnī, Aḥmad bin 'Abdussalām al-, Naẓariyah al-Maqāṣid al-Syarī'ah 'inda al-Imām al-Syāṭibī, 4th eds, (Virginia: The International Institut of Islamic Thought, 1995), h. 17.

______________, al-Tajdīd al-Uṣūlī: Nahwa Ṣiyaghah Tajdīdiyah li 'ilm Usul fikih, (Herndon USA: The International Institut of Islamic Thought, 2014).

Ritzer, George dan Goodman, Douglas J., Teori Sosiologi; Dari Klasik sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008)..

Riyadi, Ali Aḥmad, "Gerakan Pembaruan Islam Kaum Muda Nahdlatul Ulama (NU) di Indonesia (1999-2005)", Disertasi, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Riyadi, Ali Aḥmad, Dekonstruksi Tradisi: Kaum Muda NU Merobek Tradisi, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007).

Rofiq, Aḥmad, Fiqh Kontekstual: dari Normatif ke Pemaknaan Sosial, 2th ed., (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).

Rosyada, Dede, "Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persatuan Islam: Sebuah Analisis Terhadap Produk Pemikiran Hukum Dewan Hisbah Persatuan Islam Periode Persidangan 1990-1995", (Disertasi S3 IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1998).

Rumadi, Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU, (Jakarta: Diktis Kemenag RI, 2007)

Rusyd, Ibn, Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Kitab Al-Arabi, 2006).

Sābiq, Sayyid, Fiqh al-Sunnah, 4th eds., vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1983).

Saidi, Abd al-Ma'būd al-, al-Mujaddidūn fi al-Islam, (Kairo: Maktabah al-Adab, t.th).

Salim, Fahmi, Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal, 2th eds., (Jakarta: Perspektif: Kelompok Gema Insani, 2010).

Saqqāf, Alawī al-, "al-Fawā'id al-Makkiyah" dalam Majmū'ah Sab'ah al-Kutub al-Mufīdah, (Mesir, Musṭafā al-Ḥalabī, t.th.).

______________, Mukhtaṣar al-Fawā'id al-Makkiyah, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, t.th.).

______________, Tarsyīh al-Mustafīdīn, (Indonesia: al-Haramain, t. th.).

______________, Tarsyīh al-Mustafīdīn, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th).

Schacht, Joseph, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, (Oxford: The Clarendon Press, 1959).

Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Pedoman Akademik Magister & Doktor 2016-2020.

Shahrur, Muhammad, Metodologi Fiqh Islam Kontemporer, terj. Sahiron Syamsuddin, Burhanudin, (Yogyakarta: alSAQ Press, 2004).

Shiddieqy, Hasbi Ash-, Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman, (Jakarta: Bulan Bintang: 1966).

Sholeh, Asrorun Niʻam, Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa, (Penerbit Erlangga: Emir Cakrawala Islam, 2016).

Sholeh, Khotib, "Menyoal Efektifitas Bahtsul Masail", dalam M. Imdadun Rahmat, Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail, (Jakarta: Lakpesdam, 2002).

Siddiq, KH. Achmad, Khittah Nahdliyah, (Surabaya: Balai Buku, 1980).

Ṣiddīqī, Ibn ʻAllan al-, Dalīl al-Fāliḥīn, vol. 3, (Beirūt Dār al-Fikr, t. th.).

Soekanto, Soerjono, Sosiologi Suatu Pengantar, (Jakarta: Rajawali Press, 1990).

Subkī, Taqiyuddīn al-, al-ʻIlm al-Manṣūr fi Itsbāt al-Syuḥūr, (Indonesia: Madrasah al-Salafiyah al-Syāfiʻiyah Tebuireng-Tulis Tangan/Roneo, 1354 H).

Sulayman, Abdul Wahhāb Ibrahīm Abū, al-Fikr al-UṣūlĪ: Dirāsah Taḥlīlīyah Naqdiyah, (Jiddah: Dār al-Syurūq, 1983).

Suyūṭī, Jalāluddīn al-, al-Asybah wa al-Naẓā'ir, (Mesir: Maktabah Musṭafā Muhammad, t. th.).

_____________, al-Kawkab al-Sāṭi' Naẓm Jamʻu al-Jawāmiʻ, (T.tp.: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1998).

Syaḥrūr, Muḥammad, Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī, (Damaskus: Ahalī li al-Tawzi', 2000).

Syāfiʻī, Muḥammad bin Idrīs al-, al-Risālah, (al-Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2016).

________________, al-Umm, vol. 1, (Mesir: Maṭbaʻah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1961).

Syalabī, Muḥammad Musṭafā, Usul fikih al-Islāmī, (Beirūt: Dār al-Jāmi'ah, t.th.).

Syaʻrānī, Abdul Wahhāb al-, al-Mizān al-Kubrā, vol. 2, (Mesir: Musṭafā al-Halabī, t.th.).

Syarbinī, Muḥammad al-Khaṭīb al-, Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Alfāẓ al-Minhāj, vol. 1, (Mesir: al-Tujjāriyah al-Kubrā, t.th.).

________________, Mughnī al-Muḥtāj ilā Maʻrifah Alfāẓ al-Minhāj, vol. 2, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.).

________________, "al-Iqnāʻ" dalam Sulaymān al-Bujayrimī, Tuḥfāh al-Ḥabīb, vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1338 H).

________________, "al-Iqnāʻ", pada Tuḥfah al-Ḥabīb, vol. 3, (Mesir: Maṭbaʻah al-Taqadum al-ʻIlmiyah, t.th.)

Syarqāwī, ʻAbdullah al-, Hāsyiyah al-Syarqāwī ʻalā Tuḥfah al-Ṭullāb, (Indonesia: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t. th).

______________, Ḥāsyiyah al-Syarqāwī ‘ala al-Tahrir, vol. 2, (Indonesia: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t.th).
Sya‘rānī, Abdurrahmān al-, Hāsyiyah ‘alā Syarḥ al-Bahjah, vol. 3, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah, t. th.).
Sya‘ranī, Abdul Wahhab al-, al-Yawāqīt wa al-Jawāhir, vol. 1, (Mesir: Musṭafā al-Ḥalabī, 1959).
Syaṭā, al-Bakrī Muhammad, “al-Wus‘ah wa al-Ifāḍah” pada Ṣulḥ al-Jamā‘atayn bi Jawāz Ta‘addud al-Jum‘atayn, (Mesir: Maṭba‘ah al-Mi‘yāriyah, 1312 H.).
Syāṭibī, Ibrāhīm bin Mūsā al-, al-Muwāfaqāt, vol. II, (KSA: Dār Ibn ‘Affan, 1997).
Syīrwānī, Abdul Ḥamīd al-, Hāsyiyah al-Syīrwānī, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, t. th.).
Syinwanī, Muhammad ‘Alī al-, Ḥāsyiyah Mukhtaṣar Abī Jamrah/Jam‘u al-Nihāyah, (Mesir: Isa al-Ḥalabī, t.th.).
Syīrwānī, al- dan al-‘Ubbādī, Ḥawāsyai al-Syīrwānī wa al-‘Ubbādī, vol 1, (Mesir: Dār al-Ṣādir, 1997).
Syirazī, Abū Ishāq ‘Alawī al-, “al-Tanbīh”, dalam Syarh al-Tanbīh al-Suyūṭī, vol. 2, (Berūt: Dār al-Fikr, 1996).
Syīrāzī, Abū Isḥāq al-, al-Muhaddzab, vol. 1, (Beirūt: Dār al-Fikr, 2005).
Syirbīnī, Muhammad Khaṭīb al-, Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifah Alfāẓ al-Minhāj, vol. 4, (Mesir: Musṭafā al-Halabi, 1957).
Syibramalisī, ‘Alī al-, Ḥāsyiyah ‘Alī al-Syibramalisī dalam Syamsuddīn al-Ramlī, Nihāyah al-Muhtāj, (Mesir: Musṭafā al-Halabī, 1938).
Syublī, Nawwār bin al-, al-Asās fī Fiqh al-Khilāf, 2th eds, (al-Qahirah: Dār al-Salām, 2015).
_______________, Naẓariyyah al-Takhrīj fī al-Fiqh al-Islāmī, (Beirūt: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 2010).
Sztompka, Pieter, Sosiologi Perubahan Sosial, Terj. Alimandan, (Jakarta: Prenada, 2007).
Ṭahā, Maḥmūd Muḥammad, The Second Message of Islam. Penerjemah ‘Abdullahi Aḥmad al-Na‘īm, (Syracus: Syracus University Press, 1987).
Ṭāhir, Abdullah bin, “Sullam al-Taufīq”, pada Mirqah Ṣu‘ūd al-Taṣdīq, (Indonesia: Syirkah Nur Asia, t. th.).
Talīlānī, Fayṣal bin Sa‘īd, Ilm Takhrīj al-Furū‘ ‘alā al-Uṣūl, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2014).
Tarmisī, Muhammad Mahfūẓ al-Tarmisī, Mauhibah Dzī al-Faḍl, vol. 3, (Mesir: al-Amirah al-Syarafiyah, 1326 H).

Tim Bahtsul Masail PCNU Jember, Membongkar Kebohongan Buku "Mantan Kiai NU Menggugat Sholawat & Dzikir Syirik" (H. Mahrus Ali), (Surabaya: Khalista, 2008).

Tim LTN-PBNU, Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā': Solusi Problematika Atual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2015), (Surabaya: Khalista dan LTN-PBNU, 2019).

Tim Perumus Konsep Sosialisasi Khittah Nahdlatul Ulama PWNU Jawa Timur, Wawasan Dasar Nahdlatul Ulama, (Surabaya: Tim Perumus Konsep Sosialisasi Kittah Nahdlatul Ulama PWNU Jawa Timur, 1994).

Umar, Abū Bakar Ibn, Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā, vol. 8, (Beirūt: 'Alam al-Kutub, t.th.).

Wahid, Abdurrahman, Prisma Pemikiran Gus Dur, (Yogyakarta: LKiS, 1999).

Wahid, Abdurrahman, "Peranan Umat dalam Berbagai Pendekatan," dalam Muhtar Ganda Atmaja, et. Al., (penyusun), Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia, 2th eds., (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993).

Wahid, Marzuki, "Cara Membaca Tradisi Bahtsul Masail NU: Tatapan Reflektif", dalam M. Imdadun Rahmat, Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail, (Jakarta: Lakpesdam, 2002).

Wahidin, Syamsul, dan Abdurrahman, Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia, (Jakarta: Akademika Presindo, 1984).

Yahya, Imam, Bahtsul Masail NU dan Transformasi Sosial: Telaah Istinbāṭ Hukum Pasca Munas Bandar Lampung 1992, unpublished master's thesis, 1998, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

____________, "Fikih Sosial NU: Dari Tradisionalis Menuju Kontekstualis", dalam M. Imdadun Rahmat, Kritik Nalar Fikih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail, (Jakarta: Lakpesdam, 2002).

Yafie, Ali, "Konsep-Konsep Istihsan dan Istishlah dan Maslahat al-Ammah", dalam Budhy Munawwar-Rahman (Ed.), Kontekstualisasi Doktrin Dalam Sejarah, 2th eds., (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).

Yanggo, Huzaemah Tahido, Pengantar Perbandingan Mazhab, (Jakarta: Logos, 1997).

Yatim, Badri, Sejarah Peradaban Islam, (Jakarta: Raja Grapindo Persada, 1995).

Zabīdī, Muhammad Murtaḍā al-, Itḥāf al-Sādah al-Muttaqīn, vol. 6, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002).
Zādah, Muhyiddīn, Hāsyiyah Tafsīr al-Baiḍāwī, vol. 2, (Turki: al-Maktabah al-Islamiyyah, t. th).
Zahrah, Abū, al-Imam Zayd: Hayātuhū wa 'aṣruhū wa Arā'uhū wa fiqhuhū, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1974).
___________, Tārikh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fi al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah, (al-Qāhirah: Dar al-Fikr al-'Arabī, t.th).
___________, Usul fikih, (T.tp.: Dār al-Fikr al'Arabī, t.th.)
Zahro, Aḥmad, Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-199, (Yogyakarta, LKiS, 2004).
Zanjānī, Syihābuddīn Maḥmūd bin Aḥmad al-, Takhrīj al-Furū' 'ala al-Uṣūl, Taḥqīq: Muḥammad Adīb Ṣāleh, (Damaskus: Mu'assasah al-Risālah, 1984).
Zaydan, Abdul Karim, al-Wajīz Fi Usul fikih, (Beirūt: Mu'assasāt al-Risalāh, 1985).
Zubayrī, Muhammad Ra'is al-, "Fatāwā Zubayrī" pada Qurrāh al-Aynī bi Fatāwā 'Ulamā al-Haramayn, (Mesir: al-Tijāriyah al-Kubrā, 1937).
Ẓufayrī, Maryam Muhammad Ṣāliḥ al-, Muṣṭalaḥāt al-Madzāhib al-Fiqhiyyah wa Asrār al-Fiqh al-Marmūz fi al-A'lām wa al-Kutub wa al-Ārā' wa al-Tarjīḥāt, 2th eds., (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2012).
Zuḥaylī, Wahbah al-, al-Wajīz fi Usul fikih, 14th ed., (Beirūt: Dār al-Fikr, 1999).
______________, Usul fikih al-Islami, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006).
______________, al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū, vol. 8, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.).
Zul Asyri L.A, "NU, Studi tentang Faham Keagamaan dan Upaya Pelestariannya Melalui Lembaga Pendidikan Pesantren," (Disertasi Doktor, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1990).

Jurnal

Abdillah, Junaidi, "Gagasan Reaktualisasi Teori Pidana Islam dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Islam di Indonesia", dalam Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam, Vol. 10, No. 1, 2017.
Abdillah, Nanang, "Mazhab dan Faktor Penyebab Terjadinya Perbedaan", Jurnal Fikroh, vol. 8, no. 1 Juli 2014.
Abdullah, Aba Doni, "Studi Komparatif Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama tentang

Istinbāṭ Hukum Merokok", dalam Tajdida, Vol. 11, No. 2, Desember 2013.

Abdullah, Amin "Al-Ta'wil al-Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", al-Jami'ah, vol.39, 2, 2001.

Abdullah, Anzar, "Nahdlatul Ulama and the Khittah Revitalization: A Futuristic Critical Reflection for the Largest Organization in Indonesia", Tawarikh: International Journal for Historical Studies 3, No. 1 (2011), 95-108.

Absor, Muhammad Ulil, "Dinamika Ijtihād Nahdlatul Ulama (Analisis Pergeseran Pradigma Lembaga Bahtsul Masail NU)", Millati, Journal of Islamic Studies and Humanities, Vol. 1, No. 2, Desember 2016.

Adib, Muhammad Kholidul, "Rekonstruksi Syariat: Pemikiran Muhammad Said al-Asymawi", dalam Jurnal at-Taqaddum, Volume 3, Nomor 2, Nopember 2011.

Aminuddin, Luthfi Hadi, "Istinbāṭ Jamā'i dan Penerapannya dalam Bahtsul Masail", al-Manahij, Jurnal Kajian Islam, Vol. IX, No. 2, Desember 2015.

Ansori, Isa, "Perbedaan Metode Ijtihād Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah dalam Corak Fikih di Indonesia", NIZAM, Vol. 4, No. 01, Januari-Juni 2014.

Asmani, Jamal Ma'mur, "Kepemimpinan Perempuan: Pergulatan Wacana di Nahdlatul Ulama (NU)", Addin, Vol. 9, No. 1, Februari 2015.

Assyaukani, A. Luthfi, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam Jurnal Pemikiran Islam Paramadina, Vol. 1, No. 1, 1998.

Azizy, A. Qadri, "The Concept of Madhhab and the Question of Its Boundary" dalam al-Jami'ah, 59, 1996.

Azizy, A. Qodri, Eklektisisme Hukum Nasional Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum, (Yogyakarta: Gama Media, 2002).

Azra, Azyumardi, "NU: Islam Tradisional dan Modernitas di Indonesia", Book Review terhadap Nahdlatul Ulama: Traditional Islam and Modernity ini Indonesia, Studi Islamika, Vol. IV, No. 4, 1997.

Barton, Greg, "Indonesia's Nurcholis Madjid and Abdurrahman Wahid as Intelectual Ulama: The Metteng of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Modernist Thought", dalam Studia Islamika, Vo. 1, No. 1, 1997.

Burhanuddin, Muhammad Nur, "Lajnah Baḥts al-Masā'il: Tārīkhuhā wa Dawruhā wa Manāhijuhā fi al-Iftā' Kamu'assasah al-Fatwā li

Jam'iyyah Nahḍatil Ulama", Dirosatuna: Journal of Islamic Studies, Vol. 1, No. 2, 2018.
Darmawati H, "Manhaj Bahtsul Masail Menurut Nahdlatul Ulama", Sulesana, Vol. 6, No. 2, Tahun 2011.
Ekawati Esty, "Nahdlatul Ulama (NU) Sebagai Civil Society di Indonesia", Nuansa, Vol. 13, No. 2, Juli-Desember 2016.
Farih, Amin, "Nahdlatul Ulama dan Kontribusinya dalam Memperjuangkan Kemerdekaan dan Mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia", Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan, Vol. 24, No. 2, November 2016.
Fathina, Rasyida, "Mahmoud Muhamed Taha: Redefinisi Konsep Nasakh Sebagai Pembentuk Syariat Humanis," dalam Jurnal Hukum dan Syariah, Volume 1, No. 1, 2010.
Gupta, Kiran, Polygamy-Law Reform in Modern Muslim States: A Study in Comparative Law, Islamic and Comparative Law Review, xii (2) Summer, 1992, 127.
Hallaq, Wael B., "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse," UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, 2:1 (2002-2003).

Hallaq, Wael B., "Was al-Shafi'I the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", International Journal of Middle East Studies 25, N0. 4, November 1993, 587-605.
Hasan, Muhammad Tholchah, "Tajdid Menurut Pandangan NU", dalam majalah Aula, 01, Janurai 1988.
______________________, "Beberapa Masalah Tentang Tajdid", dalam majalah Aula, 09, November, 1987, h. 36.
Hosen, Nadirsyah, "Nahdlatul Ulama and Collective Ijtihād", New Zealand of Asian Studies, 6, 1, June, 2004.
Indrajaya, Darmawan Tia, "Kontribusi Pemikiran Muhammad Iqbal dalam Pembaruan Hukum Islam," Hukum Islam, Vol. XIII, No. 1 Juni 2013. Ejournal.uin-suska.ac.id/index.
Jami'an Rizal Bin, "Ijtihad Jama'i Nahdlatul Ulama (NU dan Ijtihad Qiyasi Muhammadiyah Tentang Bunga Bank dalam Praktik Perbankkan", Jurnal Hukum Respublica, Vol. 16, No. 1, tahun 2016.
Jauhari, Nashrun, dan Surayya, Ratna, "Epistemologi Fiqh Kemazhaban NU", al-'Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam, Vol. 3, No. 2, Juli 2018.
Muhammadong, "Dinamika Pembaruan Hukum Islam di Indonesia", Sulesana, Vol. 8, No. 2 Tahun 2013.

Mahsun, “Rekonstruksi Pemikiran Hukum Islam Melalui Integrasi Metode Klasik dengan Metode Saintifik Modern”, al-Ahkam, Vol. 25, No. 1, April 2015.

Ma’mun, Sukron, “Ilhāq dalam Bahtsul Masail NU; Antara Ijtihād dan Ikhtiyat”, al-Qalam, Vol. 28, No. 1, Januari-April 2011.

Mas’adah, “Epistemologi Pembaruan Usul Fikih Hasan Turabi”, dalam jurnal Dinamika, Vol. 3, No. 1, Juni 2018.

Masyhudan, Dardiri, “Metode Ijtihād Ulama dalam Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama”. Diakses pada 26 April 2019 dari www.academia.edu/377748679.

Mumazziq Z, Rijal, “Peta Pemikiran Fiqh di Kalangan Pesantren”, al-Ahwal, Vol. 7, No. 1, April 2015.

Mumtahanah, Nurotun, “Bahtsul Masail NU (Sebuah Kritik Metodologi)”, Akademika, Vol. 10, No. 2, Desember 2016.

Munawar, Said Agil Husin al-, “Mazhab dalam Pandangan NU: Fiqih dan Teologi” dalam Majalah AULA, No. 08, tahun XIV September 1992.

Mun’in DZ, Abdul, “Bahtsul Masail Tradisi Akademik Muslim Tradisionalis”, dalam Jurnal Gerbang, Vol. 12, tahun 2002.

Musarrofa, Ita, “Analisis Wacana Kritis Terhadap Fatwa Bahtsul Masail Tentang Perempuan”, Ulul Albab, Vol. 18, No. 2, 2017.

Mutakin, Ali, “Kitab Kuning dan Tradisi Intelektual Nahdlatul Ulama (NU) dalam Penentuan Hukum (Menelisik Tradisi Riset Kitab Kuning)”, dalam SYARIAH: Jurnal Hukum dan Pemikiran, Volume 18, Nomor 2, Desember 2018.

Muttaqin, Chothibul, dan Arifin, Zaenal, “Bahtsul Masail Sebagai Problem Solving Method dalam Pembelajaran Fikih Kontekstual”, Attaqwa: Jurnal Pendidikan Islam, Vol. 16, No. 1, Maret 2020.

Muṭī‘ī, Muhammad Bakhit al-, Risalah Syaikh Bakhit al-Muṭī‘ī pada Majalah al-Hidayah al-Islamiyah, vol. 1, Mesir, Agustus 1933.

Muzadi, A. Muchith, “Sistem Bermazhab”, dalam majalah Aula, 10, Desember, 1987.

_______________, “Tajdid Mengapa dan Untuk Apa NU Membicarakannya”, dalam majalah Aula, 02 Februari, 1988.

Nassyār, Muṣṭafā al-, “al-‘Aqliyah al-‘Arabiyah baina Intāj al-‘ilm wa Istirād al-Tsaqāfah”, Majallah al-Mustaqbal al-‘Arabī, No.200, Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1995.

Nasution, Zulkarnain, “Implikasi Keputusan Lajnah Bahtsul Masail NU terhadap Pengamalan Agama Nahdiyin”. Diakses pada 28 Maret 2019 dari Jurnal.Uinsu.ac.id/index.php/assais/article/view/Zulkarnain.

Nofialdi, "Peran Nahdlatul Ulama (NU) dalam Pembangunan Hukum Islam di Indonesia", al-Qisthu, Vol. 17, No. 1, 2019.

Pelu, Ibnu Elmi A.S., "The Rechtsvinding Epistemology of Nahdlatul Ulama", Journal of Law, Policy and Globalization, vol. 53, 2016. Diakses dari www.iiste.org.

Rofii, Aḥmad, "Hukum Islam dan Kesesatan: Fatwa-Fatwa Nahdlatul Ulama tentang Penyimpangan Ajaran", Mahkamah, Vol. 9, No. 1, Januari-Juni 2015.

Rofiq, Irsyadur, "Bahth al-Masa'il dalam Pandangan Elit NU (Analisis Terhadap Pandangan Elit NU Kab. Pasuruan Tentang Tahapan Pemecahan Masalah Hasil Keputusan Bahth al-Masa'il)", Jurnal Qolamuna, Vol. 2, No. 2, Februari 2017.

Rosyidi, Muhib, "Membumikan Teks Agama ala Nahdlatul Ulama", Journal of Quran and Hadith Studies, Vol. 2, No. 1, 2013.

Sholehuddin, Moh., "Dinamika Nalar Fikih "Tradisi" NU: Dari Periode Penegasan Identitas Menuju Periode Aktualisasi", dalam Jurnal al-'Adalah, volume 16 Nomor 1 Mei 2013.

Sururi, Vivin Baharu, "Metode Istinbāṭ Hukum di Lembaga Bahtsul Masail NU", Jurnal Bimas Islam, Vol. 6, No.III, 2013.

Syafe'i Zakaria, "Ijtihad Nahdlatul Ulama dalam Menghadapi Masalah Kontemporer", al-Qalam, No. 68/XIII/1997.

Sya'roni, Sam'ani, "Corak Pemikiran Hukum Islam Nahdlatul Ulama (NU)", Jurnal Hukum Islam (JHI), Vol. 8, No. 1, Juni 2010.

Ulya, Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman: Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis, diakses pada 3 Desember 2019 dari www.Researchgate. net/publication/291085863.

Warid, Achmad, "Fiqih Politik NU: Studi Pergeseran dari Politik Kebangsaan ke Politik Kekuasaan", Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 43, No. 1, 2009.

Waskito, Tejo,"Genealogi Revolusi Paradigma Pemikiran Islam Nahdlatul Ulama", al-A'raf, Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat, Vol. XV, No. 1, Januari-Juni 2018.

Yafie, Ali, "Tajdid: Adalah Suatu Kemestian?", dalam Pesantren, V, 01, 1988.

Yafie, Ali, "Tajdid: Adalah Suatu Kemestian?", dalam Pesantren, V, 01, 1988

Zahro, Aḥmad, "Desakralisasi Kitab Fikih Sebagai Upaya Reformasi Pemahaman Hukum Islam". Diakses pada 15 Februari 2019 dari http://ejournal.sunan
ampel.ac.id/index.php/paper/article/view/231/212.

__________,“Lajnah Bahts al-Masā’il al-Dīniyyah li Jam’iyyah Nahḍatil Ulama bi Indonesia: Dirāsah Naqdiyyah ‘alā al-Muqarrarāt al-Fiqhiyyah”, Journal of Indonesia Islam, Volume 01, Number 01, June 2007.

Website

Kbbi.web.id
www.coursehero.com.
www.islamemansipatoris.com

LAMPIRAN TABEL

Tabel 3.1
Penggunaan Kitab-Kitab Mazhab Ḥanafī dalam Bahtsul Masail
Antara tahun 1926-1989 dengan 1992-2019

No	Nama Kitab dan Pengarangnya	Frekuensi		Jumlah
		1926-1989	1992-2019	
1	*Takmilah al-Majmū‘*, Muḥammad Bakhīt al-Muṭī‘ī	2	8	**10**
2	*‘Umdah al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Badruddīn al-‘Aynī		5	**5**
3	*Madkhal al-Fiqh al-‘Amm*, Musṭafā Aḥmad al-Zarqā		4	**4**
4	*Ahkām al-Qur'ān*, Aḥmad bin ‘Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ		4	**4**
5	*Al-Baḥr al-Rā'iq Syarḥ Kanz al-Daqā'iq*, Zaynuddīn bin Ibrāhīm bin Muḥammad bin Muḥammad bin Bakr.		3	**3**
6	*Rūh al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, Maḥmūd Alūsī		3	**3**
7	*Badā'i‘ al-Ṣanā'i‘ fī Tartīb al-Syarā'i‘*, Maḥmūd bin Aḥmad al-Kasānī		3	**3**
8	*Risālah Bakhīt Muṭī‘ī*	3		**3**
9	*al-Fatāwā al-Hindiyah/al-Fatāwā al-‘Alamkariyah*, Niẓāmuddīn al-Balkhī, dkk.		3	**3**
10	*Sullam al-Wuṣūl*, Muḥammad Bakhīt al-Muṭī‘ī	2		**2**
11	*Tabyīn al-Haqā'iq Syarḥ Kanz al-Daqā'iq*, Utsmān bin ‘Alī al-Zaylā'ī		2	**2**
12	*al-Asybāh wa al-Naẓā'ir*, Ibn Nujaym al-Miṣrī		2	**2**
13	*Majallah al-Hidāyah al-Islāmiyyah*, Muḥammad Bakhīt al-Muṭī‘ī	2		**2**
14	*Syarḥ Fatḥ al-Qadīr ‘Alā al-Hidāyah*, Muḥammad bin ‘Abdul Wāhid al-Sīwāsī al-Sakandarī		2	**2**
15	*Barīqah Mahmūdiyyah fī Syarḥ Ṭarīqah Muḥammadiyyah wa Syarī‘ah Nabawiyyah*, Abū Sa‘īd al-Khādimī		2	**2**
16	*al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Musṭafā Aḥmad al-Zarqā		2	**2**
17	*Marāqī al-Falāh Syarḥ Nūr al-Iḍāḥ*, Ḥasan al-Syaranbilānī Abū al-Barakāt	2		**2**
18	*Hidāyah Syarḥ Bidāyah al-Mubtadi'*, Burhānuddīn al-Marghinānī		1	**1**
19	*Radd al-Muhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*, Ibn ‘Ābidīn	1		**1**
20	*al-Ibdā‘ fī Maḍārr al-Ibtidā‘*, ‘Alī Maḥfūẓ	1		**1**
21	*al-Kharrāj*, Abū Yusūf Ya‘qūb bin Ibrāhīm		1	**1**
22	*al-Mabsūṭ*, Muḥammad bin Abī Sahl al-Sarakhsī		1	**1**
23	Rasā'il Ibn ‘Abidīn, Ibn ‘Abidīn		1	**1**
24	*Usul fikih*, Abū Zahrah		1	**1**
25	*al-Jawāb al-Syāfī*, Muḥammad Bakhīt al-Muṭī‘ī			

26	*Iẓhār al-Haq*, Rahmatullah bin Khālilurrahmān al-Hindī	1		**1**
27	*Majma' al-Ḍamānāt*, Abū Muḥammad Ghānim bin Muḥammad al-Baghdādī		1	**1**
28	*Kassyāf Iṣṭilāhāt al-Funūn wa al-'Ulūm*, Muḥammad bin 'Alī al-Tahānawi		1	**1**
29	*Badzl al-Majhūd fi Hall Abī Dāwud*, Aḥmad al-Sahāranfūrī al-Hindī		1	**1**
30	*Kitāb al-Kulliyāt*, Ayyūb bin Mūsā al-Ḥusaynī al-Kafāwī		1	**1**
31	*Tanqīh al-Fatāwā al-Hāmidiyyah*, Ibn 'Ābidīn		1	**1**
32	*Mirqah al-Mafātīḥ*, Mulā Alī al-Qārī		1	**1**
JUMLAH		**14**	**54**	**68**

Penggunaan Kitab-Kitab Mazhab Mālikī dalam Bahtsul Masail
Antara tahun 1926-1989 dan 1992-2019

No	Nama Kitab dan Pengarangnya	Frekuensi		Jumlah
		1926-1989	1992-2019	
1	*al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Muḥammad al-Qurṭūbī	1	13	**14**
2	*Qurrah al-'Ayn fī Fatāwā al-Ḥaramayn*, Muhammad Ali bin Ḥusein bin Ibrāhīm	3	2	**5**
3	*Syams al-Isyrāq fī Ḥukm al-Ta'ammul bi al-Arwāq*, Muhammad Ali bin Ḥusein bin Ibrāhīm	4		**4**
4	*al-Furūq*, Aḥmad bin Idrīs al-Qarāfī		4	**4**
5	*Mawāhib al-Jalīl fī Syarḥ Mukhtaṣar*, Ibn 'Abdurrahmān al-Maghribī		4	**4**
6	*al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Ahkām*, Abū Isḥāq al-Syāṭibī		4	**4**
7	*al-Durr al-Mukhtār fī Syarḥ Tanwīr al-Abṣār*, Muḥammad bin 'Alī al-Haṣkafī		4	**4**
8	*Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*,ṣ Ibn Rusyd	2	1	**3**
9	*Ḥāsyiyah al-Dasūqī 'alā al-Syarḥ al-Kabīr*, Ibn 'Irfān al-Dasūqī		3	**3**
10	*Ḥāsyiyah al-Ṣāwī 'alā al-Jalālayn*, Aḥmad al-Ṣāwī	2		**2**
11	*al-Kāfī fi Fiqh Ahl al-Madīnah*, Ibn 'Abdil Barr		2	**2**
12	*Tabṣirah al-Hukkām fī Uṣūl al-Aqḍiyah wa Manāhij al-Ahkām*, Ibn Farḥūn al-Ya'marī		2	**2**
13	*Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 'Abdurraḥmān Ibn Khaldūn al-Maghrībī		2	**2**
14	*Anwār al-Syurūq fī Ahkām al-Ṣundūq*, Muhammad Ali bin Ḥusein bin Ibrāhīm	2		**2**
15	*Qurrah al-Áyn li Syarh Waraqāt*, Muhmmad al-Rua'aynī.	2		**2**
16	*Jawāhir al-Iklīl 'alā Syarḥ al-'Allāmah al-Khalīl*, Ṣālih Abdissamī' al-Azharī		1	**1**
17	*al-Ṣārim al-Mubīd*, Muhammad Ali bin Ḥusein bin Ibrāhīm	1		**1**
18	*Fatāwā Ḥisayn Ibrāhīm al-Maghribī*, Ḥisayn Ibrāhīm al-	1		**1**

	Maghribī			
19	*al-Bahjah fī Syarḥ al-Tuḥfah*, Abū al-Ḥasan al-Tusūlī		1	**1**
20	*Ahkām al-Qur'ān*, Ibn Arabī		1	**1**
21	*Syarḥ al-Kharīdah al-Bahiyyah*, Aḥmad al-Dardīr		1	**1**
22	*al-Mudawwanah al-Kubrā*, Mālik bin Anas		1	**1**
23	*Minaḥ al-Jalīl Syarh Mukhtaṣar Khalīl*, Muḥammad 'Ulaysy	1		**1**
24	*Kifāyah al-Maṭālib al-Rabbānī*, 'Alī bin Khalaf al-Manūfī	1		**1**
25	*'Āriḍah al-Aḥwadzī fi Syarḥ Sunan al-Tirmidzī*, Ibn al-'Arabi			
26	*al-Tāj wa al-Iklīl li Mukhtaṣar Khalīl*, Muhammad bin Yusūf al-'Abdarī al-Mawāq		1	**1**
27	*Syarh Mukhtaṣar Khalīl*, al-Khurasyī		1	**1**
JUMLAH		**19**	**48**	**67**

Perbandingan Penggunaan Kitab-Kitab Mazhab Syāfi'ī
dalam Bahtsul Masail Antara tahun 1926-1989 dan 1992-2019

No	Judul dan Pengarang Kitab	Frekuensi		Jumlah
		1926-1989	1992-2019	
1	*I'ānah al-Ṭālibīn*, 'Utsmān bin Syaṭā al-Bakrī al-Dimyāṭī	75	23	**98**
2	*Bughyah al-Mustarsyidīn*, 'Abdurrahmān Bā'Alawī	44	28	**72**
3	*Fath al-Mu'īn bi Syarh Qurrah al-'Ayn*, Zaynuddīn al-Malībarī	51	11	**62**
4	*Tuḥfah al-Muhtāj bi Syarḥ al-Minhāj*, Ibn Ḥajar al-Haytamī	29	24	**53**
5	*Ḥāsyiyah al-Bājūrī 'alā Fath al-Qarīb*, Ibrāhīm al-Bājūrī	29	16	**45**
	Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Alfāẓ al-Minhāj, al-Syibinī	14	30	**44**
6	*Asybāh wa al-Naẓā'ir*, Jalāluddīn al-Suyūṭī	7	36	**43**
	al-Majmū' Syarḥ al-Muhaddzab, al-Nawawī	11	32	**43**
7	*Fath al-Wahhāb Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, Zakaria al-Anṣāri	24	17	**41**
8	*Ḥāsyiyah al-Bujayrimī 'alā al-Khaṭīb/Tuḥfah al-Ḥabīb 'alā Syarḥ al-Khaṭīb*, Sulaymān bin Muḥammad al-Bujayrimī	21	17	**38**
9	*Ḥawāsyay al-Syarwānī wa al-'Ubbādī 'alā Tuḥfah al-Minhāj*, al-Syarwānī dan Ibn Qāsim al-'Ubbādī	12	23	**35**
10	*Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī	10	23	**33**
11	*Futūhāt al-Wahhāb bi Tawḍīḥ Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb*, Sulaymān al-Jamal	9	21	**30**
12	*al-Fatāwā al-Fiqhiyah al-Kubrā*, Ibn Ḥajar al-Haytamī	20	8	**28**
13	*Asnā al-Maṭālib*, Zakariā al-Anṣārī	17	11	**28**
14	*Nihāyah al-Muḥtaj ilā Syarḥ al-Minhāj*, Syamsuddīn al-Ramlī	7	17	**24**

15	*Rauḍah al-Ṭālibīn wa ‘Umdah al-Muftīn*, al-Nawawī	2	21	**23**
16	*al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, al-Māwardī		21	**21**
	Fath al-Bārī Syarḥ al-Bukhārī, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī	2	19	**21**
18	Ḥāsyiyatā *al-Qulyūbī wa ‘Umayrah‘alā Syarḥ al-Mahallī*, Syihābuddīn Aḥmad bin Salāmah al-Qulyūbī dan Syihābuddīn Aḥmad al-Barlisī ‘Umayrah	12	8	**20**
19	*Mauhibah Dzi al-Faḍl*, Muḥammad Mahfūẓ al-Tarmasī	13	6	**19**
20	*Kanz al-Rāghibīn Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn*, Jalāluddīn al-Maḥallī	13	6	**19**
21	*Is‘ād al-Rafīq Syarḥ Sulam al-Taufīq*, Muḥammad Sālim Bāfaḍl	7	11	**18**
22	*Kifāyah al-Akhyār fī Hill Ghāyah al-Ikhtiṣār*, Abū Bakar bin Muḥammad al-Khisnī	12	5	**17**
23	*al-Muhaddzab*, Abū Isḥāq al-Syīrāzī	9	6	**15**
24	*Mīzān al-Kubrā*, ‘Abdul Wahhāb al-Sya‘rānī	11	3	**14**
25	*Minhāj al-Qawīm*, Ibn Ḥajar al-Haytamī	11	3	**14**
26	*Ḥāsyiyah al-Bujayrimī ‘alā al-Manhaj/al-Tajrīd li Naf‘i al-‘Abīd*, Sulayman al-Bujayrimī	6	8	**14**
27	*Tanwīr al-Qulūb*, Muḥammad Amīn al-Kurdī	12	1	**13**
28	*Qawā‘id al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām*, Muḥammad ‘Izzuddīn Ibn ‘Abdissalām al-Sulamī	2	11	**13**
29	*al-Ḥāwī al-Kabīr*, ‘Alī bin Muḥammad al-Māwardī	1	12	**13**
30	*Tarsyīh al-Mustafīdīn ‘alā Fath al-Mu‘īn*, ‘Alawī al-Saqqāf	7	6	**13**
31	*Ḥāsyiyah al-Syarqāwī ‘alā Tuḥfah al-Ṭullāb bi Syarḥ al-Tahrīr*, ‘Abdullah bin Hijāzī bin Ibrāhīm al-Khulwatī	11	2	**13**
32	*al-Iqnā‘ fī Hill alfāẓ Abī Syujā‘*, Muḥammad al-Khaṭīb al-Syarbīnī	7	5	**12**
33	*Nihāyah al-Zayn Syarḥ Qurrah al-Ayn*, Muḥammad Nawawī bin ‘Umar al-Jāwī	4	8	**12**
34	*Ḥāsyiyah al-Syarqāwī ‘alā al-Tuḥfah*, ‘Abdullah al-Syarqāwī	7	3	**10**
35	*al-Ḥawāsyī al-Madaniyyah ‘alā Syarḥ Bāfaḍal*, Muḥammad Sulaymān al-Kurdī	8	1	**9**
36	*Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Ibn Katsīr	2	6	**8**
37	*al-Minhāj Syarḥ Muslim*, Muḥyiddīn al-Nawawī	1	7	**8**
38	*al-Sirāj al-Munīr ‘alā al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*, ‘Alī al-‘Azīzī	7	1	**8**
39	*Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawawī*, al-Nawawī	1	7	**8**
40	*al-Fawā’id al-Madaniyyah*, Muḥammad bin Sulaymān al-Kurdī		8	**8**
41	*Tafsīr al-Rāzī*, Mafātīh al-Ghāyb, Fakhruddīn al-Rāzī		7	**7**
42	*al-Fatāwā al-Ḥadītsiyyah*, Ibn Ḥajar al-Haytamī	6	1	**7**
43	*al-Umm*, Muhammab bin Idrīs al-Syāfi‘ī	3	3	**6**
44	*Fatḥ al-Qarīb ‘alā Matn Abī al-Syujā‘*, Ibn Qāsim al-Ghazī	6		**6**
45	*Mirqāh Ṣu‘ūd al-Taṣdīq Syarḥ Sullam al-Taufīq*, Muḥammad Nawawī al-Jāwī	4	2	**6**

46	*Kāsyifah al-Sajā Syarḥ Safīnah al-Najā*, Muḥammad Nawawī al-Bantanī	5	1	**6**
47	*Raḥmah al-Ummah fi Ikhtilāf al-Aimmah*, Ibn ‘Abdurrahmān Muḥammad al-Dimasyqī	3	3	**6**
48	*Ḥāsyiyah al-Rasyīdī ‘alā Fath al-Jawwād*, Husayn al-Rasyīdī	4	2	**6**
49	*Syarḥ al-Maḥallī ‘alā al-Minhāj*, Jalāluddīn al-Maḥallī	4	2	**6**
50	*Ma‘ālim al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Ibn Mas‘ūd al-Baghawī	1	4	**5**
51	*Kasyf al-Qinā‘ ‘an Matn al-Iqnā‘*, Manṣūr bin Yūnus al-Bahūtī		5	**5**
52	*Fatāwā al-Subkī*, ‘Alī bin ‘Abdul Kāfī al-Subkī		5	**5**
53	*Ḥāsyiyah al-Jamal‘ alā Syarḥ al-Manhaj*, Sulaymān al-Jamal	1	4	**5**
54	*al-Sunan al-Kubrā*, Abū Bakar al-Baihaqī		5	**5**
55	*Itḥāf Sādah al-Muttaqīn*, Murtaḍā al-Zabīdī	4	1	**5**
56	*Lubāb al-Ta’wīl fi Ma’ani al-Tanzīl*, ‘Alī bin Muḥammad al-Khāzin	3	2	**5**
57	*Ghāyah Talkhīṣ al-Murād min Fatāwā Ibn Ziyād*, ‘Abdurrahmān bin Muḥammad Bā‘alawī	5		**5**
58	*al-Tafsir al-Munir (Murāh Labīb)*, Muḥammad Nawawī al-Jāwī	3	1	**4**
59	*al-Anwār li A‘māl al-Abrār*, Yusūf al-Ardabilī	1	3	**4**
60	*Sullam al-Taufīq*, Bā‘alawī al-Haḍramī	3	1	**4**
61	*al-Fawā’id al-Makkiyah*, al-Sayyid ‘Alawī al-Saqqāf	3	1	**4**
62	*al-Zawājir ‘an Iqtirāf al-Kabā’ir*, Ibn Ḥajar al-Haytamī	1	3	**4**
63	*Syarḥ al-Yāqūt al-Nafīs*, Muḥammad bin Aḥmad al-Syāṭirī		4	**4**
64	*al-Mawāhib al-Saniyah*, ‘Abdullah Ibn Sulaymān al-Jurhuzī	1	3	**4**
65	*Ḥāsyiyah ‘alā al-Īḍāḥ al-Manāsik*, Ibn Ḥajar al-Haytamī	4		**4**
66	*al-Tabṣīr fi al-Dīn wa Tamyīz al-Firqah al-Nājiyah ‘an al-Firaq Hālikīn*, al-Isfirāyīnī		4	**4**
67	*Irsyād al-Sārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, al-Qisṭalānī	2	2	**4**
68	*Busyrā al-Karīm*, Sa‘īd Ibn Muḥammad	3		**3**
69	*al-Mustaṣfā min ‘Ilm Uṣūl*, Abū Ḥāmid al-Ghazālī		3	**3**
70	*Minhaj al-Ṭālibīn,* al-Nawawī		3	**3**
	Talkhiṣ al-Murad/Fatāwā Ibn Ziyād	3		**3**
71	*Fayḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*, al-Manāwī		3	**3**
72	*Syarḥ al-Sittīn*, ‘Abdul Karīm al-Maṭārī al-Dimyāṭī	3		**3**
73	*Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, Yaḥyā al-Nawawī	1	2	**3**
74	*Itsmid al-‘Aynayn*, ‘Alī Bāṣabrīn Rasyīdī	2		**2**
75	*Ahkām al-Qur’ān*, Alkiyā al-Harāsī		2	**2**
76	*al-‘Ilm al-Manṣūr fī Itsbāt al-Syuhūr*, Taqiyuddīn al-Subkī	2		**2**
77	*Dalīl al-Fāliḥīn*, Ibn ‘Allān al-Ṣiddīqī	2		**2**
78	*al-Tanbīh*, Abū Isḥāq Alawī al-Syīrazī	1	1	**2**

79	*Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Nasiruddīn al-Baiḍāwī	2		**2**
80	*Ḥāsyiyah 'Alī al-Syibramalisī*, 'Alī al-Syibramalisī	1	1	**2**
81	*Ḥāsyiyah Mawāhib al-Ṣamad fī Hall alfāẓ al-Zubad*, Aḥmad bin Ḥijāzī Fasyanī	1	1	**2**
82	*al-Tsimār al-Yāni'ah*, Muḥammad bin 'Umar Nawawī al-Bantanī	2		**2**
83	*al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, Abū Ḥāmid al-Ghazālī		2	**2**
84	*al-Fatāwā*, 'Izzuddīn bin Abdissalām		2	**2**
85	*al-Bayān fī Madzhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Yaḥyā bin Abī Khayr		2	**2**
86	*al-Faiḍāt al-Rabbāniyyah*, Ketetapan Jam'iyah Thariqah al-Mu'tabarah NU	2		**2**
87	*Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah*, Tājuddīn bin 'Ali al-Subkī	1	1	**2**
88	*Fatḥ al-'Alām bi Syarḥ al-I'lām bi Aḥādits al-Ahkām*, Zakariā al-Anṣārī	1	1	**2**
89	*Jam'u al-Jawāmi'*, Tājuddīn al-Subkī		2	**2**
90	*al-'Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Abū Ḥāmid al-Ghazālī		2	**2**
91	*Qurrah al-'Ayn*, Syaikh Muḥammad bin Sulaymān al-Kurdī		2	**2**
92	*Āyātul Bayyināt 'alā Syarḥ Jam'u al-Jawāmi'*, Aḥmad bin Qāsim al-'Ubbādī		2	**2**
93	*Fatāwā al-Ramlī*	1	1	**2**
94	*Qurrah al-'Ayn li Syarḥ Waraqāt*, Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī		1	**1**
95	*Ghiyāts al-Umam fī Tiyāts al-Ẓulam*, Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī		1	**1**
96	*Ṭabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā li al-Subkī*, Abū Bakar Ibn 'Umar	1		**1**
97	*al-Riyāḍ al-Badī'ah*, Muḥammad Nawawī al-Jāwī	1		**1**
98	*Faṣl al-Tafriqah*, Abū Ḥāmid al-Ghazālī		1	**1**
99	*Minhāj al-Ṭālibīn*, Muḥyiddīn al-Nawawī pada Mughnī al-Muhtāj ilā Ma'rifah Alfāẓ al-Minhāj		1	**1**
100	*Manhaj al-Ṭullāb*, Zakariā al-Anṣārī	1		**1**
101	*Ṣulḥ al-Jam'atayn bi Jawāz Ta'addud al-Jum'atayn*, Aḥmad Khaṭīb al-Minangkabawi	1		**1**
102	*Ḥāsyiyah al-'Iwāḍ 'alā al-Iqnā'*, Syaikh 'Iwāḍ	1		**1**
103	*Hidāyah al-Adzkiyā'*, Zaynuddīn al-Malibārī dalam Muḥammad Nawawī al-Bantanī, Kifāyah al-Atqiyā	1		**1**
104	*al-Futūhāt al-Ilāhiyyah bi Tawḍīḥ Tafsīr al-Jalalayn*, al-Jamal	1		**1**
105	*Fatāwā al-Kurdī*, Muhammad Sulayman al-Kurdī	1		**1**
106	*Kifāyah al-Atqiyā' wa Minhāj al-Aṣfiyā*, al-Bakrī Muḥammad Syaṭā al-Dimyāṭī	1		**1**
107	*Salālim Fuḍalā' Syarḥ Hidāyah al-Adzkiyā*, Muḥammad Nawawī al-Jāwī	1		**1**
108	*Maraqi al-'Ubūdiyah Syarḥ Bidāyah al-Hidāyah*,	1		**1**

	Muḥammad Nawawī al-Jāwī			
109	*Maslak al-Atqiyā ʻalā Hidāyah al-Adzkiyā*, ʻAbdul ʻAzīz bin Zaynuddīn al-Malībārī	1		**1**
110	*Qaṭr al-Ghayts*, Muḥammad Nawawī al-Jāwī	1		**1**
111	*Fatḥ al-Jawwād*, Ibn Ḥajar al-Haytamī	1		**1**
112	*Mukhtaṣar al-Fawā'id al-Makkiyah*, ʻAlawī al-Saqqāf	1		**1**
113	*Tuḥfah al-Murīd ʻalā Jawhar al-Tawhīd*, Ibrāhīm al-Bajūrī	1		**1**
114	*Ḥāsyiyah Tafsīr al-Baiḍāwī*, Muḥyiddīn Syaikh Zādah	1		**1**
115	*al-Naṣā'ih al-Dīniyah*, ʻAbdullah Bā'alawī al-Haddād	1		**1**
116	*al-Daʻwah al-Tāmmah*, ʻAbdullah Bā'alawī al-Haddād	1		**1**
117	*al-Basūnī*, al-Basūnī	1		**1**
118	*al-Mabāḥits al-Wāfiyah fī Hukm al-Aʻṭār Afranjiyā*, ʻUtsmān al-Batawī		1	**1**
119	*Ghāyah al-Wuṣūl*, Zakariyā al-Anṣārī		1	**1**
120	*al-Burhān fī Usul fikih*, Imam Haramayn, al-Juwaynī		1	**1**
121	*al-Hāwī li al-Fatāwī*, ʻAbdurrahmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī		1	**1**
122	*al-Sirāj al-Munīr fi al-Iʻānah ʻalā Maʻrifah Baʻḍ Kalām Rabbinā al-HakĪm al-Munīr*, al-Khaṭīb al-Syirbinī		1	**1**
123	*Ḥāsyiyah al-Ramlī ʻalā Asnā al-Maṭālib*, Aḥmad Ramlī		1	**1**
124	*Ḥāsyiyah al-Tarmasī*, Muḥammad Mahfūẓ Termasī		1	**1**
125	*Sirāj al-Ṭalibīn*, Muḥammad Iḥsān Daḥlān		1	**1**
126	*Iḍāḥ al-Aḥkām li Mā Ya'khudz al-ʻUmmāl wa al-Hukkām*, Ibn Ḥajar al-Haytamī		1	**1**
127	*Tanwīr al-Ḥawālik Syarḥ al-Mutawāṭā'*, ʻAbdurrahmān al-Suyūṭī		1	**1**
128	*al-Jāmiʻ al-Ṣaghīr min Hadīts al-Basyīr al-Nadzīr*, ʻAbdurrahmān al-Suyūṭī		1	**1**
129	*al-Kawkab al-Sāṭi' Naẓm Jamʻu al-Jawāmiʻ*, al-Suyūṭī		1	**1**
130	*Syarḥ al-Rahabiyah*, Muḥammad Sabṭ al-Maradinī	1		**1**
131	*Fatḥ al-ʻAllām bi Syarḥ Mursyid al-Anām*, al-Jurdānī		1	**1**
132	*Ḥāsyiyah ʻalā Syarḥ al-Bahjah*, ʻAbdurrahmān al-Syaʻrānī	1		**1**
133	*Irsyād al-ʻIbād ilā Sabīl al-Rasyād*, Zaynuddīn al-Malībārī	1		**1**
134	*Miṣbāḥ al-Anām wa Jalā' al-Ẓulām*, Habīb ʻAlawī al-Haddād	1		**1**
135	*al-Yawāqīt wa al-Jawāhir*, ʻAbdul Wahhāb al-Syaʻrānī	1		**1**
136	*Ḥāsyiyah Abī Jamrah*, Muḥammad ʻAlī al-Syinwānī	1		**1**
137	*Fatāwā al-Imam al-Nawawi*, ʻAlā'uddīn Ibn al-Auṭār	1		**1**
138	*Ḥāsyiyah Kamtsarī*, al-Kamtsarī	1		**1**
139	*Fatḥ al-Mujīb fī Syarḥ Mukhtaṣar al-Khaṭīb*, Muḥammad Khaṭīb al-Syarbīnī		1	**1**
140	*Syarḥ al-Maḥallī ʻalā Jamʻu al-Jawāmiʻ*, al-Maḥallī			
141	*Tafsīr Jalālayn*, Jalāluddīn al-Suyūṭī dan al-Maḥallī		1	**1**
142	*Taḥqīq al-Asybāh wa al-Naẓā'ir li Tājuddīn al-Subkī*,		1	**1**

	Ādil Aḥmad ‘Abdul Mawjūd ‘Ali Muḥammad ‘Awd			
143	*al-Fawā’id al-Mukhtārah li Sālik Ṭarīq al-Akhīrah al-Mustafādah min Kalām al-‘Allāmah al-Habīb Zayn bin Ibrāhīm bin Smiṭ*		1	**1**
144	*Syarḥ al-Syihāb*, Ibn Hajar al-Haytamī		1	**1**
145	*Tafsīr al-Baghawi*, Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī		1	**1**
146	*al-Taysīr bi Syarḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*, ‘Abdurra’uf al-Munāwī		1	**1**
147	*Ṭarḥ al-Tatsrīb fī Syarḥ al-Taqrīb*, Abdurrahim bin Zayn al-‘Irāqī		1	**1**
148	*Fatḥ al-‘Azīz Syarḥ al-Wajīz*, Abū al-Qāsim al-Rāfi‘ī al-Qaswaynī		1	**1**
149	*Kasyf al-Khafā wa Muzīl al-Ilbās*, Ismā‘il bin Muḥammad al-Jarrāhi al-Ajlūnī		1	**1**
150	*al-Mantsūr fī al-Qawā‘id*, Muḥammad bin Bahadūr al-Zarkasyī		1	**1**
151	*Maw‘iḍah al-Mu’minīn min Ihyā’ ‘Ulūmiddīn*, Muḥammad Jamāluddīn al-Qāsimī		1	**1**
152	*Fatāwā Ibn al-Ṣalāh*, Ibn al-Ṣalāh		1	**1**
153	*Taḥrīr Alfāẓ al-Tanbīh*, Muḥyiddīn al-Nawawī		1	**1**
154	*al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Usul fikih*, al-Zarkasyī		1	**1**
155	*Adāb al-Muftī wa al-Mustaftī*, Ibn al-Ṣalāh		1	**1**
156	*Adāb al-Dunyā wa al-Dīn*, ‘Ali bin Muḥammad al-Māwardī		1	**1**
157	*al-Madzhab ‘Inda al-Syāfi‘ī*, Muhammad Ibrahim		1	**1**
158	*‘Umdah al-Mufti wa al-Mustafti*, ‘Abdul Bārī al-Ahdal		1	**1**
159	*Ḥāsyiyah ‘Umayrah ‘alā Syarḥ al-Maḥallī*, al-Barīzī	1		**1**
160	*Syarḥ Taḥrir,* Zakariā al-Anṣāri	1		**1**
161	*Wusáh wa al-Ifādah*, al-Bakri Muhammad Syaṭā	1		**1**
162	*Al-Mabāhits al-Wafiyyah fi Hukm al-A‘ṭār al-Afranjiya,* Sayyid Utsmān al-Batawī	1		**1**
163	*Tafsīr Fakhr al-Rāzī*, Ibn Hajar al-‘Asqalānī		1	**1**
164	*Al-Dibāj*, Suyūṭī		1	**1**
165	*Al-Tadzhīb fi Adillah Matn Ghāyah al-Taqrīb*, Musṭafā Dīb al-Bughā		1	**1**
JUMLAH		675	673	**1348**

Perbandingan Penggunaan Kitab-Kitab Mazhab Ḥanbalī
dalam Bahtsul Masail Antara tahun 1926-1989 dan 1992-2019

No	**Nama Kitab dan Pengarangnya**	**Frekuensi**		**Jumlah**
		1926-1989	**1992-2019**	
1	*al-Mughnī fī Fiqh al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal al-Syaybānī/al-Syarḥ al-Kabīr*, Ibn Qudāmah al-Maqdisī	3	16	**19**
2	*al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fī al-Siyāsah al-Syar‘iyyah*, Ibn Qayyim al-Jauziyah		5	**5**

3	*al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, Abū Ya'lā al-Farrā'		2	**2**
4	*Maṭalib Uli al-Nahyi fī Syarḥ Ghāyah al-Muntahā*, Musṭafā al-Suyūṭī al-Raḥībānī		2	**2**
5	*Ḥikmah al-Tasyrī' wa Falsafatuhu*, 'Alī Aḥmad al-Jurjāwī	1	1	**2**
6	*Syarḥ Zād al-Mustaqni'*, al-Syanqiṭī		2	**2**
7	*Maḥdl al-Ṣawāb fī Faḍā'il Amīr al-Mu'minīn 'Umar bin Khaṭṭāb*, Yusūf bin Ḥasan 'Abdul Hādī al-Mubarrad		2	**2**
8	*al-Siyāsah al-Syar'iyyah*, Ibn Taymiyyah al-Harrānī		2	**2**
9	*Syarḥ Sunan Abī Dāwud*, 'Abdul Muhsin al-'Ubbād		2	**2**
10	*Majmū'ah al-Fatāwā*, Ibn Taymiyyah		1	**1**
11	*I'lam al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Ibn Qayyim al-Jauziyah		1	**1**
12	*Mubdi' fī Syarḥ al-Muqni'*, Ibn Mufliḥ		1	**1**
13	*al-Ijmā'*, Ibn al-Mundzir		1	**1**
14	*al-Inṣāf fī Ma'rifah al-Rājih min Khilāf*, al-Mardāwī		1	**1**
	JUMLAH	**4**	**39**	**43**

Perbandingan Penggunaan Kitab-Kitab Non Mazhab dalam Bahtsul Masail Antara tahun 1926-1989 dan 1992-2019

No	**Nama Kitab dan Pengarangnya**	**Frekuensi**		**Jumlah**
		1926-1989	**1992-2019**	
1	*al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, Wahbah Zuḥaylī		48	**48**
2	al-Qur'ān al-Karim		43	43
3	al-Sunnah al-Nabawiyah		41	41
4	*al-Fiqh 'alā al-Madzāhib al-Arba'ah*, 'Abdurrahmān al-Juzayrī	5	19	24
5	*'Ilm Usul fikih*, 'Abdul Wahhāb Khallāf		16	16
6	*Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍatil Ulamā',* TIM LTN PBNU	6	5	11
7	*al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, Wazārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah		10	10
8	*Mausū'ah al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qaḍāyā al-Mu'āṣirah*, Wahbah Zuḥaylī		5	5
9	*al-Tasyrī' al-Jinā'ī al-Islāmī*, 'Abdul Qadīr 'Awdah		5	5
10	*Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, Ibn Jarīr al-Ṭabarī		4	4
11	*al-Fatāwā al-Syar'iyyah wa al-Buḥūts al-Islāmiyyah*, Ḥusein Makhlūf	2	2	4
12	*al-Wajīz fī Usul fikih*, 'Abdul Karīm Zaydān		4	4
13	*Tuḥfah al-Aḥwadzī 'ala Syarh al-Tirmidzī*, Abū al-'Alā al-Mubārakfūrī		4	4
14	*Tārīkh Madīnah Dimasyq*, Ibn 'Asākir		3	3

15	Sunan Abī Dāwud, Sulaymān al-Sijistānī	1	2	3
16	Keputusan NU Jawa Timur	1	2	3
17	Majallah al-Nahḍah al-Iṣlāḥiyah	2		2
18	*Usul fikih al-Islāmī*, Wahbah al-Zuḥayli		2	2
19	*Subul al-Salām*, Muḥammad al-Ṣan'ānī al-Amīr		2	2
20	*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Imam al-Bukhārī	1	1	2
21	Aqwāl Ṣahābah		2	2
22	*al-Ijtihād wa Dawruhū fī Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, al-Nadwi		2	2
23	*Manhaj al-Salaf al-Jāmi' Bayna al-Nuṣūṣ wa al-Maqāṣid wa Taṭbīquhā al-Mu'āṣirah*, Muḥammad bi Ḥusayn al-Jīzānī		2	2
24	*Lisān al-'Arab*, Ibn Manẓūr		2	2
25	*Iḥkām al-Aḥkām Syarḥ 'Umdah al-Aḥkām*, Ibn Daqīq al-'Ayd		2	2
26	*Tafsīr al-Munīr*, Wahbah Zuḥaylī		2	2
27	*Hidāyah al-Sālik ilā al-Madzāhib al-Arba'ah fī al-Manāsik*, Izzuddīn bin Jamā'ah al-Kananī		2	2
28	*al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Ibn Atsīr		2	2
29	Majallah Nūr al-Islām	1		1
30	*al-Mu'āmalah al-Māliyah al-Mu'āṣirah*, Wahbah al-Zuḥayli		1	1
31	*Takhṣīṣ 'Āmm al-Naṣ al-Syar'ī bi al-'Urf*, dalam al-Majallah al-Urdūniyyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Muhammad Gharayibah		1	1
32	*Fiqh al-Sunnah*, Sayyid Sābiq	1		1
33	Majallah al-Azhar	1		1
34	*'Awn al--Ma'būd Syarḥ Sunan Abī Dāwud*, Muhammad Syamsul al-Ḥaq Ābādī		1	1
35	Qāmūs al-Marbawī	1		1
36	*al-Islām wa Ḥājah al-Insān Ilayh*, Muḥammad Yusūf Mūsā	1		1
37	*al-Islām wa Auḍā'unā al-Siyāsiyyah*, 'Abdul Qadīr 'Awdah	1		1
38	*Yas'alūnaka 'an al-Dīn wa al-Ḥayah*, Aḥmad al-Syarbāṣī		1	1
39	*al-Mufasṣal fī Aḥkām al-Mar'ah wa al-Bayt al-Muslim*, 'Abdul Karīm Zaydān		1	1
40	*Sunan al-Dāruquṭnī*, 'Alī bin 'Umar al-Dāruquṭnī		1	1
41	Buḥūts li Ba'ḍ al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah		1	1
42	*Fiqh al-Nawāzil*, Muḥammad bi Ḥusayn al-Jīzānī		1	1
43	*Ma'ālim al-Qurbah fī Ṭalab al-Ḥisbah*, Ibn al-Ukhuwwah		1	1
44	Fatāwā al-Azhar		1	1
45	*al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, Abū Ḥasan al-Asy'arī		1	1
46	*Khitān al-Banāt*, 'Abdul Hāfiẓ al-Ṣāwī		1	1
47	*al-Jināyāt fī al-Fiqh al-Islāmī*, Hasan Ali al-Syādzilī		1	1

48	Hāmisy Sab'ah al-Kutub al-Mufīdah		1	1
49	*Naẓariyah al-Maqāṣid 'inda Imam al-Syāṭibī*, Ibn 'Āsyūr		1	1
50	*al-Tāj al-Madzhab li Ahkām al-Madzhab*, Aḥmad bin Qāsim al-'Unsī al-Ṣan'ānī		1	1
51	*al-Madkhal ilā al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, al-Ḥarīrī Ibrāhīm Muḥammad Maḥmūd		1	1
52	*Naẓarāt fī Manhaj al-Taghyīr bi al-Quwwah*, 'Abdullah Jab Allah		1	1
53	*Aswāq al-Aurāq al-Māliyah*, Samīr 'Abdul Ḥamīd Riḍwān		1	1
54	*Maṣādir al-Fiqh al-Islāmī*, Sayyid Mubārak		1	1
55	*Tārikh al-Tasyrī' al-Islāmī*, Khuḍarī Bīk		1	1
56	*Fayḍ al-Qadīr*, al-Munāwī		1	1
57	*Syurūṭ al-'Amal bi al-Maṣlaḥah al-Mursalah* dalam Hadyu al-Islām, 'Abd al-Hayy al-Farmāwī		1	1
58	*Mabāhits fī al-'Urf*, 'Abd al-Jalīl Mabrūr		1	1
59	*al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, 'Abdul 'Azīz Muḥammad 'Azzām		1	1
60	*Kanz Al-'Ummāl*, 'Alī Bin Hisāmuddīn Al-Hindī Al-Burhānfūrī	1		1
61	Al-Amrāḍ Al-Ijtimā'iyyah	1		1
62	*Al-Durr Al-Naḍīd*, Al-Harāwī	1		1
63	*Majmū'ah Rasā'il*, Sulaymān al-Zuhdī al-Naqsyabandī	1		1
64	*Ṭarā'iq al-Ḥukm fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Ṣālih 'Alī Nāṣir, dkk.		1	1
65	*al-Mughnī fi Fiqh al-Hājj wa al-'Umrah*, Sa'īd 'Abdul Qadīr Basyanfur		1	1
66	*al-Maysir wa al-Qimār*, Aḥmad Ibrāhīm Qayrūs		1	1
67	*al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī al-Syu'ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārijiyyah Wa Al-Māliyyah*, 'Abdul Wahhāb Khallāf		1	1
68	*Fatḥ al-Qadīr,* Muhammad al-Syawkanī		1	1
69	*Al-Niẓām al-Ijtimā'ī fi al-Islam,* Ibn 'Āsyūr		1	1
70	*Risālah al-Umniyyah fi Fatāwā al-Nawazil al-'Aṣriyyah*		1	1
	JUMLAH	**28**	**267**	**295**

MUI KABUPATEN BOGOR
Webinar
HALAQOH BULANAN
"Pergeseran Metode Bermazhab dalam NU"
Minggu 16 Juli 2023
19.30 WIB - Selesai
bit.ly/HalaqohBulananMUIBogor
Meeting ID : 834 7279 6353
Passcode : KADERULAMA
Pengantar
Prof. Dr. KH. Ahmad Mukri Aji, MA, MH
H. Irfan Awaludin, M.Si.
Pemateri
Dr. Abdul Wafi Muhaimin
BERMAZHAB dalam NU

GLOSARI

Ahlus-Sunnah wal-Jamā'ah adalah golongan yang konsisten mengikuti sunnah Nabi Muhammad dan jalan yang ditempuh oleh para sahabat. Cirinya adalah, dalam bidang akidah (teologi) mengikuti *manhaj* dan pemikiran imam Abū Ḥasan al-Asy'arī dan imam Abū Manṣūr al-Māturīdī, dalam bidang fikih bermazhab secara *qaulī* dan *manhajī* kepada salah satu mazhab fikih yang empat (Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī, dan Ḥanbalī), dan dalam bidang tasawuf mengikuti Junayd al-Baghdādī dan Abū Ḥāmid al-Ghazālī.

Bahtsul Masail adalah forum resmi NU dalam menetapkan hukum yang terdiri dari tiga komisi, yaitu komisi waqiiyyah yang menangani masalah kasuistik yang terjadi ditengah masyarakat, komisi maudluiyyah yang menangani lahirnya gagasan hukum secara konseptua, dan komisi qanuniyyah yang mengkaji undang-undang dalam perspektif agama.

Bayānī adalah metode pengambilan hukum dari *naṣ* (al-Qur'ān dan al-Sunnah).

Ilḥāqul Masā'il Binaẓā'irihā adalah menyamakan hukum suatu kasus/masalah yang belum dijawab oleh kitab dengan kasus/masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab (menyamakan dengan pendapat yang sudah "jadi").

Istiḥsān adalah kebijakan mujtahid dengan berpegang kepada *qiyās khafī* dengan meninggalkan *qiyās jalī*; atau meninggalkan hukum *kullī* dengan berpegang pada hukum *juz'ī istisnā'ī* (hukum pengecualian).

Istiṣlāhī/Maqāṣidī adalah metode yang membahas tentang peran *maqāṣid al-syarī'ah*, bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* tidak hanya penting diperhatikan dalam menafsirkan *naṣ*, melainkan juga sangat dibutuhkan untuk menggali hukum *syar'ī* yang tidak memiliki acuan *naṣ* secara langsung.

Istinbāṭ Jamā'ī adalah mengeluarkan hukum syara' dari dalilnya dengan *qawā'id uṣūliyyah* secara kolektif.

Fikih adalah produk pemikiran ulama terhadap *naṣ-naṣ* yang tidak pasti (ẓannī)**.**

Formulasi adalah perumusan. Maka mem-formulasi-kan adalah merumuskan atau menyusun dalam bentuk yang tepat.

Kutub Mu'tabarah adalah kitab-kitab *'alā al-madzhab al-arba'ah* (Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī, dan Hanbalī) dan kitab-kitab lain yang memenuhi kriteria *fikrah nahḍiyyah***.**

Maṣlaḥah Mursalah adalah maslahat yang tidak memiliki acuan *naṣ*, baik *naṣ* yang mengakui (*i'tibār*) ataupun yang menafikannya (*ilghā'*).

Mazhab secara bahasa dapat diartikan sebagai pendapat (*view, opinion-ra'y*), kepercayaan, ideologi (*belief, ideology-al-mu'taqad*), doktrin, ajaran, paham, aliran (*doctrin, teacing, school-al-ta'līm wa al-ṭarīqah*). Sementara secara terminologi, mazhab adalah jalan pikiran (pendapat/paham) yang ditempuh oleh seorang imam mujtahid dalam menerapkan suatu hukum Islam dari al-Qur'ān dan al-Sunnah.

Mazhab *Qaulī* adalah bermazhab dengan cara mengikuti pendapat-pendapat yang sudah "jadi" dalam lingkup salah satu *al-Madzāhib al-Arba'ah*.

Mazhab Semi *Manhajī* adalah bermazhab dengan menggunakan metode *manhajī* sebagai alat untuk melahirkan hukum dari pendapat imam mazhab atau aṣḥāb-nya.

Mazhab *Manhajī* adalah bermazhab dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazhab dari al-Madzāhib al-Arba'ah.

Metodologi adalah membahas konsep teoretik berbagai metode, kelebihan dan kekurangannya.

Muktamar adalah forum organisasi lima tahunan yang bertugas melaporkan hasil kerja selama lima tahun dan memilih pengurus baru.

Munas adalah forum resmi yang diadakan setiap tahun untuk membahas persoalan keagamaan.

Nahdlatul Ulama (NU) adalah organisasi yang didirikan pada 16 Rajab 1344 H./31 Januari 1926 M. di Surabaya, sebagai organisasi sosial keagamaan Islam (*jam'iyyah dīniyyah Islāmiyyah ijtimā'iyyah*) yang menganut paham *ahlus-sunnah wal-jamā'ah* (Aswaja)

Qiyāsī adalah ijtihad melalui pendekatan *qiyās*. Qiyās adalah menyamakan kasus yang tidak memiliki acuan *naṣ* dengan kasus yang memiliki acuan dalam hal ketentuan hukumnya, ketika keduanya memiliki 'illat yang sama.

Reformasi adalah perubahan secara drastis untuk perbaikan (bidang sosial, politik, atau agama) dalam suatu masyarakat atau negara. Reformasi sama artinya dengan memperbaharui, memperbaiki supaya menjadi baru atau mengganti dengan yang baru, menggantikan atau menjadikan baru, atau proses perbuatan, cara memperbaharui, proses pengembangan adat istiadat atau cara hidup yang baru. Dalam arti, reformasi bermakna suatu gerakan untuk menata atau memformat ulang hal-hal yang menyimpang untuk dikembalikan pada format atau bentuk semula sesuai dengan nilai-nilai ideal yang dicita-citakan.

Syariat adalah ketentuan-ketentuan Allah dan Rasul-Nya yang pasti, tidak ada perbedaan, karena melalui dalil yang qaṭ'ī.

Tajdid adalah pembaruan sebagai upaya untuk melanjutkan pengaruh agama yang sempurna dan kekal dalam berdialog dengan ruang dan fenomena baru serta menjaga keabadian dasar agama agar tetap relevan melintasi ruang dan waktu.

Taklid adalah menerima pendapat orang lain tanpa mengetahui dalil atau sumbernya.

Taqrīr Jamā'ī adalah upaya secara selektif untuk menetapkan pilihan terhadap satu di antara beberapa pendapat atau pandangan (*qaul*/*wajh*).

Transformasi adalah perubahan rupa, baik perubahan tersebut berupa bentuk, sifat, fungsi, maupun perubahan lainnya. Arti lainnya adalah perubahan struktur gramatikal menjadi struktur gramatikal lain dengan menambah, mengurangi, atau menata kembali unsur-unsurnya.

INDEKS

N

P

Q

R

S

T

U

W

Z

N
U
MWC NU KECAMATAN CISARUA
KABUPATEN BOGOR
Mengucapkan:
Selamat dan Sukses
Kepada:
Ust. DR. Abdul Wafi, M. IRKH
(Ketua MWC NU Cisarua-Bogor)
ATAS DIRAIHNYA GELAR DOKTOR
DARI KAMPUS
UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
Judul Disertasi:
Reformasi Bermadzhab Dalam Nahdlatul Ulama
(Studi Pergeseran Metode Bahtsul Masa'il
dari Qawli ke Manhaji)

BIOGRAFI PENULIS

Abdul Wafi, dilahirkan di Pemekasan, 16 Mei 1984, dan tinggal di Bogor karena menikah dengan putri Cisarua, Inayatul Farhah, dan memiliki tiga orang putri; Zayna Farhana Hubba, Zidna Farhatana Hulwa, dan Zumla Farihna Hulya. Pendidikannya di tempuh di Pondok Pesantren Mambaul Ulum Bata-Bata Pamekasan, S1 di Institut Agama Islam (IAI-NJ) di Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo, S2 di International Islamic University Malaysia (IIUM), dan S3 di Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

Pengalaman organisasi, waktu di pesantren pernah menjadi ketua Lajnah Bahtsul Masail (LBM), di Malaysia pernah menjabat sebagai sekretaris hingga wakil ketua tanfidziyah Nahdlatul Ulama Cabang Malaysia (NUCIM), penasehat organisasi tenaga kerja Indonesia di Malaysia "Ikatan Keluarga Madura (IKMA)", salah satu pendiri Islamic Studies Forum for Indonesia (ISFI), penasehat Persatuan Pelajar Indonesia (PPI-IIUM), sekretaris Lembaga Bahtsul Masail Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama (LBM-PCNU) Kab. Bogor, Ketua Tanfidziyah MWC NU Kecamatan Cisarua, Sekretaris Komisi Fatwa MUI Kab. Bogor, dan Wakil Ketua MUI Kec. Cisarua. Adapun pengalaman kerja, pernah menjadi Graduate Administrative Assistant for Postgraduate Department of Fiqh and Usul al-Fiqh IIUM, Peneliti di Institute Kajian Strategik Islam Malaysia (IKSIM) Mahkamah Syariah Malaysia, dan sekarang menjadi salah satu pimpinan Pondok Pesantren Terpadu Al-Musthafawiyah Megamendung, menjadi dosen di Ma'had Aly al-Musthafawiyah Bogor dan Sekolah Tinggi Ekonomi Islam Tazkia.

Karya tulis Abdul Wafi antara lain: Bai'u al-'Uhdah: Sebuah Solusi Pemanfaatan Tanah Gadai (Skripsi, 2009), Bersangka Baik & Adil Terhadap Konflik Para Sahabat Nabi. Majalah Dakwah Islamiyah Malaysia (YADIM). Isu 22 November/Desember. No. 90, 2013, *Tawẓīf al-Qawā'id al-Uṣūliyyah 'inda al-Liberaliyyīn fi Indonesia: Dirāsah Naqdiyyah Tahlīliyyah* (Tesis, 2014), *al-Tamhīd fi al-Firāq wa al-Madzāhib al-Islāmiyyah* (2017), *al-Bidāyah fi Dirāsah Madzhab al-Sāfi'iyyah* (2017), Pesan Langit: Kumpulan Refleksi Kader Ulama (Penerbit: Cinta Buku Media, 2017), Kumpulan Doa Harian (Penerbit: Pustaka Wafina, 2017), Dekonstruksi Istinbath *Ala* Kaum Liberal (Jurnal Elfurqania, STIU al-Mujtama'/ejournal kopertais. (2017), Ulama Cendekia untuk Bangsa (Bunga Rampai, diterbitkan oleh PUSKAS Baznas, 2020), Ijtihad 'Virtual' dan Fiqih Corona: Respon Ulama

Indonesia di Musim Pandemi, *Hikmah: Journal of Islamic Studies*, 16 (1), 2020, dan tulisan-tulisan artikel diberbagai majalah dan media online. Pada tahun 2016, ia dinobatkan sebagai lulusan terbaik Pendidikan Kader Ulama (PKU-X) Majlis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Bogor, dan pada tahun 2018 mendapatkan beasiswa S3 Pendidikan Kader Ulama MUI Pusat berkerjasama dengan Baznas dan SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Jika ingin kenal lebih jauh, dapat menghubungi via email: wafimuhaimin@gmail.com.

N U
١٣٤٤
1926

Munas Bandar Lampung 1992 menjadi garis pemisah antara pola bermazhab NU dalam rentang waktu 1926-1989 dan pola bermazhab NU dari tahun 1992 hingga 2019. Hal ini karena Munas Bandar Lampung 1992 merupakan titik awal kesadaran NU dalam merumuskan prosedur penetapan hukum bahtsul masail secara sistematis, melalui metode *qaulī*, *taqrīr jamāʻī*, *ilḥāq*, dan *istibāṭ jamāʻī* (*manhajī*). Walaupun tentu, secara praktik metode ini sudah banyak digunakan sebelum dirumuskan pada Munas Bandar Lampung 1992. Perbandingan hasil keputusan bahtsul masail NU antara tahun 1926-1989 dan tahun 1992-2019 perlu dilakukan untuk membutikan terjadinya reformasi bermazhab dalam NU melalui pergeseran metodenya.